This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

EX LIBRIS
HERMANN GEORG FIEDLER.
MEHR LICHT.

PRESENTED TO THE LIBRARY
BY
PROFESSOR H. G. FIEDLER

Fiedler O 920

Katechismus

der

Geschichte der Philosophie.

Katechismus

der

Geschichte der Philosophie

Von Thales bis zur Gegenwart

Von

Lic. Dr. Friedrich Kirchner

Leipzig

Verlag von J. J. Weber

1877

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
27 FEB. 1943
OF OXFORD

Vorwort.

Der Zweck dieses „Katechismus", d. h. Lehrbuchs der Philosophie-Geschichte ist ein doppelter: einerseits die Kenntniß dieser Wissenschaft in möglichst weite Kreise zu tragen; sodann aber auch diese Wissenschaft für die Fachgenossen, Lehrende und Lernende, nach den neuesten Forschungen darzustellen. Für Beide, die Gebildeten im Allgemeinen wie für Philosophie Studirende, konnte von dem gelehrten Citatenballast abgesehn werden. Der Leser einer Geschichtsdarstellung muß sich ja doch stets auf die Ehrlichkeit des Berichterstatters verlassen, mag er Citate abdrucken (die doch wieder nach Willkür ausgewählt sein können), oder nicht. Ferner gewähren einige aus dem Zusammenhang herausgerissene Stellen doch kein rechtes Bild von einem Gedankensysteme. Endlich bleibt alle Kenntniß der Philosophen, die nicht von der Geschichte der Philosophie zur Lectüre jener Männer selbst aufsteigt, unvollkommen. Wir haben, statt zu citiren, lieber möglichst viel Gedanken der Autoren in unsere Darstellung verwebt, wie der Kundige unschwer erkennen wird.

Wie immer, bin ich auch bei diesem Werke bestrebt gewesen, den einzelnen Denkern gerecht zu werden. Aber grade darum durfte neben sachlicher Genauigkeit rücksichtslose Kritik nicht fehlen. Natürlich konnte ich mich nicht soweit meiner selbst entäußern, für den einen oder andern nicht etwas Vorliebe zu haben; doch wird man finden, daß auch da das kritische Messer angelegt wurde.

Daß ich auch das Mittelalter dargestellt habe, bedarf keiner Vertheidigung, vielmehr scheint es mir ein entschiedenes Unrecht, wenn man es überspringt. Die vierzehnhundert Jahre, welche es umfaßt, dachten eben in der scholastischen Richtung, und wir haben davon Act zu nehmen, mögen wir sie billigen oder nicht. Unsere Darstellung hat auch Schelling und Hegel als Scholastiker charakterisirt, hätten diese darum etwa fortbleiben sollen?

Ueber die Perioden-Eintheilung endlich kann man streiten; wir haben die unsere jedesmal motivirt, im Grunde kommt darauf nicht zuviel an.

So möge denn dieses Buch die Begeisterung für Philosophie, der es seinen Ursprung dankt, in möglichst vielen Lesern wecken!

Berlin, im Mai 1877.

Friedrich Kirchner.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

1. Begriff der Philosophie S. 3. — 2. Unterschied von anderen Wissenschaften 3. — 3. Inhalt der Philosophie 4. — 4. Geschichte der Philosophie 5. — 5. Philosophische Geschichtsschreibung 6. — 6. Nutzen der Geschichte der Philosophie 7. — 7. Eintheilung 8.

Erste Periode.

Alterthum: Naturalismus.

A. Die Anfänge hellenischer Philosophie: Thales bis Sokrates 9

8. Der Orient S. 9. — 9. Dichterische Träume 10. — 10. Die sieben Weisen 10. — 11. Die ionischen Hylozoisten 11. — 12. Die Dynamiker 12. — 13. Bedeutung der Dynamiker 15. — 14. Die mechanischen Hylozoisten 16. — 15. Bedeutung der Mechaniker 20. — 16. Die Pythagoreer 21. — 17. Die Eleaten 27. — 18. Empedokles 34. — 19. Die Atomisten 36. — 20. Rückblick 39.

B. Classische Zeit des Hellenismus: Sokrates bis Epikur 40

21. Die Sophisten S. 40. — 22. Sokrates 46. — 23. Die unvollkommenen Sokratiker 51. — 24. Die Megariker 51. — 25. Die Kyniker 53. — 26. Die Kyrenaiker 56. — 27. Plato 59. — 28. Die Akademie 74. — 29. Aristoteles 77. — 30. Die Peripatetiker 102. — 31. Die nacharistotelische Philosophie 104. — 32. Die Stoiker 105. — 33. Die Epikureer 117.

Seite

C. Zersetzung der hellenischen Philosophie: Arkesilaos bis Cicero 125

34. Die Skepsis S. 125. — 35. Die Eklektiker 130. — 36. Die Alexandriner 134.

Zweite Periode.

Mittelalter: Theologie.

A. Synkretismus und Supranaturalismus: Philo bis Alkuin 136

37. Der Synkretismus S. 136. — 38. Die judaisirende Philosophie 139. — 39. Die Neupythagoreer 143. — 40. Die Neuplatoniker 146. — 41. Christenthum und Philosophie 161. — 42. Die Gnostiker 166. — 43. Die Apologeten 172. — 44. Die christlichen Alexandriner 177. — 45. Augustinus 183. — 46. Antike Nachklänge 187.

B. Scholastik und Mystik: Erigena bis Biel 188

47. Scotus Erigena S. 188. — 48. Realismus und Nominalismus 191. — 49. Realisten 192. — 50. Nominalisten 194. — 51. Arabische und jüdische Philosophie 197. — 52. Die Aristotelische Scholastik 200. — 53. Selbständige Regungen 205. — 54. Die Mystik 207.

C. Renaissance: Paracelsus bis Melanchthon 209

55. Die Humanisten S. 209. — 56. Die Naturphilosophen 212. — 57. Die Eklektiker 219.

Dritte Periode.

Neuzeit: Universalismus.

A. Dogmatismus und Empirismus: Cartesius bis Hume 222

58. Cartesius S. 222. — 59. Bacon von Verulam 231. — 60. Spinoza 236. — 61. Locke 246. — 62. Berkeley 254. — 63. Leibniz 256. — 64. Der französische Naturalismus 270. — 65. Die deutsche Popularphilosophie 275. — 66. Hume 277.

B. Kriticismus und Idealismus: Kant bis Hegel . . . 283

67. Kant S. 283. — 68. Fichte 304. — 69. Schelling 311. — 70. Hegel 318. — 71. Schleiermacher 329.

C. Realismus: Herbart bis Comte 331

72. Herbart S. 331. — 73. Beneke 338. — 74. Schopenhauer 341. — 75. Comte 345. — 76. Gegenwärtiger Zustand der Philosophie 348.

Register 352

Katechismus

der

Geschichte der Philosophie.

Einleitung.

1. Begriff der Philosophie.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Seins. Nicht schon jedes Nachdenken ist Philosophiren, sondern das zusammenhängende, gründliche und consequente Denken. Nur wer nach bestimmten Grundsätzen denkt und handelt, wer Alles in und um sich her mit einheitlicher Weltanschauung umfaßt, ist ein Philosoph.

Das Wort Philosophie findet sich zuerst bei Herodot (450 v. Chr.); bei Thukydides (ca. 420) heißt es Streben nach Geistesbildung, und Sokrates († 399) wie Plato († 348) fordern vom Menschen, daß er Philosoph (= weisheitsliebend) sei, die Weisheit selbst komme nur Gotte zu. Der Philosoph liebt nach Plato das wahrhaft Bleibende, das Ideelle. Im engeren Sinne ist dies das reine Wissen, im weiteren umfaßt es alle positiven Wissenschaften überhaupt — ein Doppelgebrauch, der sich auch bei Aristoteles († 322) findet. Die späteren Definitionen bis in die neueste Zeit richten sich je nach der Eigenthümlichkeit jedes Systems.

2. Unterschied von anderen Wissenschaften.

Als Wissenschaft von den letzten Gründen alles Seins scheint die Philosophie mit allen Wissenschaften zusammen zu fallen. Doch erhellt aus unserer obigen Definition ihre Eigen-

thümlichkeit. Wohl muß ein Philoſoph, der ſich eine klare Weltanſchauung bilden will, Alles erforſchen, alle Wiſſenſchaften kennen lernen. Aber er bleibt nicht, wie der Fachgelehrte, in den einzelnen Wiſſenszweigen ſtehen, ſondern geht zu den letzten Gründen derſelben zurück. Ihm iſt z. B. Aſtronomie, Phyſik, Mathematik nicht Selbſtzweck, ſondern nur Mittel, um dadurch zum Zuſammenhange des Ganzen vorzudringen. Ihm ſind die Einzeldinge, die Experimente nur Beiſpiele für das Höhere: die Geſetze und Gründe. Alſo nicht dem Inhalte nach, ſondern nach der Form, wie die Erkenntniſſe gewußt werden, unterſcheidet ſich die Philoſophie von den anderen Wiſſenſchaften.

Auf alle anderen Wiſſenſchaften aber Rückſicht zu nehmen hat die Philoſophie theils, weil der Drang des Menſchen nach Erkenntniß keine Einſchränkung duldet, theils weil ſie bei näherer Betrachtung irgend eines Gebietes bald bemerkt, wie innig es mit allen anderen zuſammenhängt. So ſtehen die Philoſophie und die anderen Wiſſenſchaften in Wechſelwirkung: Jene nimmt fort und fort neues Material aus dieſen, dieſe wiederum werden durch jene untereinander verbunden und aufgeklärt. Darum hat man die Philoſophie oft mit Recht die Königin der Wiſſenſchaften genannt; ſie iſt ihr Haupt oder Herz. Die einzelnen Disciplinen arbeiten, graben und bauen auf ihrem Gebiete und ſuchen ihre Sonderaufgabe möglichſt zu fördern — aber über, in und zwiſchen allen waltet die Philoſophie.

3. Inhalt der Philoſophie.

Was daher Inhalt der Philoſophie ſei, ergiebt ſich aus dem Bisherigen: Alles, was in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange und mit der Einſicht vorgetragen wird, daß es ſelbſt nicht das Höchſte und Letzte ſei, ſondern auf den Quell alles Wiſſens, die Vernunft, zurückgehn müſſe. Am nächſten verwandt mit der Philoſophie ſind Religion, Poeſie und die allgemeinen Betrachtungen jeder Einzelwiſſenſchaft.

Durch die Geſchichte hin ſind die Grenzen deſſen, was Philoſophie ſei, oft erweitert und verengert worden. Wir geben als kritiſchen Maßſtab die Methode an die Hand. Dem Philo-

sophen ist die einzige Richtschnur die Vernunft. Die Einzelwissenschaft nimmt empirisch Alles auf, was sich ihr bietet: der Archäolog z. B. sammelt und ordnet und classificirt Alles und Jedes. Der philosophirende Ethnolog dagegen nimmt nichts so auf, wie er es findet, Jedem streift er seinen zufälligen Charakter ab und gliedert es in die Einheit seines Systems. — Auch die Religion hat den Zug zum Allgemeinen, sie trachtet nach einem System, einer Weltanschauung. Aber sie stützt ihre Glaubwürdigkeit auf die Offenbarung persönlicher Wesen und wendet sich mehr an das Herz als an den Verstand der Gläubigen. Wohl ruht die philosophische Thätigkeit derselben nicht ganz; aber erst wenn jene übernatürliche Autorität abgelehnt und die menschliche Vernunft allein zum Richter für das System der Glaubenslehren gemacht ist, entwickelt sich aus der Theologie die Philosophie. — Wie seit den ältesten Zeiten Religion und Philosophie verbunden sind, so theilt auch die Poesie mit der Philosophie die Richtung aufs Allgemeine. Aber der Dichter nimmt den Zusammenhang seiner Ideen aus der Phantasie, er kleidet ihn in Formen, die den Regeln des Verstandes oft widerstreiten, er will mehr „ergötzen als belehren". Obgleich eine poetische Darstellung philosophischer Gedanken bei naturalistischen und pantheistischen Systemen nicht ohne Glück versucht worden ist. — Endlich finden sich auch in den Einzelwissenschaften, ja im praktischen Leben allgemeine Sätze: ob sie für Philosophie anzusehen seien, richtet sich nach dem Grade der Selbständigkeit, die sie gegenüber den einzelnen Wissenschaften einnehmen. Denken wir an die Aesthetik: Allgemeine Betrachtungen über schöne und häßliche Gegenstände sind seit jeher gemacht; eine Wissenschaft vom Schönen an sich existirt aber erst seit unserm Jahrhundert. — Mensch und Welt also, in ihrem Zusammenhange vernünftig betrachtet, bilden den Inhalt der Philosophie.

4. Geschichte der Philosophie.

Als Wissenschaft hat die Philosophie ihre Geschichte, d. h. Entwickelung. In jeder Entwickelung bildet sich durch das Vergehende immer Bleibendes heraus. Jede Zeit hat ihre Welt-

anschauung; diejenigen, welche diese im Zusammenhang wissen und aussprechen, sind die Philosophen. Da nun die Menschheit nicht nur räumlich, nebeneinander, sondern auch im zeitlichen Nacheinander eine lebendige Einheit ist, die nie rastet, sondern stets fortfährt, die Welt mit Gedanke und That sich zu unterwerfen; da fort und fort aus den Einzelwissenschaften neue Gedanken gewonnen werden, so schreitet auch die Philosophie geschichtlich fort. Grund und Folge des Weltbewußtseins jeder Zeit, umfaßt die jedesmalige Philosophie den Schatz an Erkenntniß, den die Menschheit in jeder Periode besitzt. Jede Zeit hat die Wahrheit auf ihre Weise, d. h. unvollkommen; jedes System ist Resultat aller früheren und Basis der folgenden, jedes trägt in der Lösung, die es auf das ewige Räthsel der Welt giebt, schon wieder den Keim zu neuer Fragestellung in sich. Denn jedes System wird durch die Zeit, die Eigenthümlichkeit des Volkes und Verfassers bestimmt und beschränkt. Daher ist der Umstand, daß fortwährend neue philosophische Systeme auftauchen, welche die früheren bemängeln, kein Beweis gegen die Würde und Wahrheit der Philosophie überhaupt; im Gegentheil — das philosophische System, das die absolute Wahrheit zu sein vorgäbe, wäre das Ende der Philosophie. Bei positiven, offenbarten Religionen wird die Lehre der Stifter gewöhnlich für absolute Wahrheit ausgegeben. In der Philosophie, deren Quell und Maßstab die Vernunft ist, findet Geschichte, Entwickelung von Irrthum zur Wahrheit hin statt.

5. Philosophische Geschichtschreibung.

Wie jede andere Wissenschaft, kann auch die Philosophie nur von einem Fachmann richtig dargestellt werden. Philosophisch muß die geschichtliche Darstellung hier aber um so mehr sein, weil, wie wir eben sahen, die Geschichte dieser Wissenschaft im Grunde die Wissenschaft selber ist. Der große Philosoph, dessen System wir darzustellen haben, ist die Menschheit! Er hat, wie das Individuum, seine Perioden, in denen er allmählich Vieles als überwunden ausgeschieden hat. Aber selbst das Ueberwundene hatte Bedeutung, und hat darum noch Werth als

Erkenntnißmittel der Vergangenheit. Bedenken wir dies, so werden wir die Irrwege der gelehrten, skeptischen und construirenden Methode vermeiden. Die gelehrte häuft nur Wissensstoff ohne den Gang allmählicher Erkenntniß philosophisch zu begreifen; die skeptische hält die ganze Geschichte der Philosophie für eine Rumpelkammer von Narrheiten, deren Resultat ein Nichts oder der Aerger über soviel fortgeworfene Zeit ist; die construirende endlich, in dem Wahn, die Geschichte der Menschheit bewege sich stets gradlinig vorwärts, zwängt jedes System in das vorgefaßte Schema nothwendigen Fortschritts und vergißt dabei, wie oft die Menschheit in alte, längst abgelegte Roheiten und Irrthümer zurückfällt. Die philosophische Geschichte der Philosophie dagegen entwirft mit historischer Treue nach den vorhandenen Denkmalen (d. h. Schriften) ein Bild der verschiedenen Systeme, sucht sich durch Nachdenken und Nachphilosophiren in den Gedankenzusammenhang zu versetzen und schält so das wahrhaft Bleibende, d. h. Philosophische aus ihnen heraus. An ihnen selbst muß die Mangelhaftigkeit aufgewiesen werden, die uns Spätgeborenen zu finden freilich leicht ist, die aber doch die Nothwendigkeit des Fortschritts fordert, wenn dieser auch oft noch lange nicht eintrat.

6. Nutzen der Geschichte der Philosophie.

Schon für jede andere Wissenschaft ist es wichtig, ihre Geschichte zu kennen; nicht aber für jeden Gebildeten, jede Wissenschaft, geschweige ihre Geschichte zu kennen. Die Geschichte der Philosophie dagegen sollte jedem Gebildeten bekannt sein. Denn ist nach dem Bisherigen Philosophie die Wissenschaft der Principien; ist die Geschichte der Philosophie im Grunde die Wissenschaft selbst —: Was kann es für den nachdenkenden Menschen Wichtigeres geben, als das Ringen des Menschengeistes mit den ewigen Welträthseln kennen zu lernen? Indem er diese Geschichte liest, philosophirt er selbst! Hier wird er mit einer Ahnung von den Schwierigkeiten erfüllt, welche unsere Denkentwickelung zu überwinden hatte, mit Achtung vor den großen Geistern, die weder Mühe noch Entbehrung, ja oft den Tod nicht scheuten,

um ins Lichtreich der Erkenntniß zu dringen; hier wird manches Räthsel ihm gelöst, manches ungeahnte ihm aufgegeben werden. Aus der langen Reihe neuer Versuche, die Welt zu begreifen, spricht ihn vielleicht einer besonders an, dem er sich anschließen möchte. Wohl ihm! Das Höchste, wonach der Menschengeist strebt, die Einheit der Weltanschauung, hat er errungen. Ruhe und Heiterkeit wird sein Gemüth, Energie sein Wollen, Klarheit seinen Verstand erfüllen. Aus dem Studium ihrer Geschichte ist er zum Liebhaber der Weisheit — zum Philosophen geworden!

7. Eintheilung.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt, entsprechend den Abschnitten der Weltgeschichte, in drei Zeitalter:

I. Periode: Alterthum: Naturalismus.
   - A. Anfänge hellenischer Philosophie — Thales bis Sokrates.
   - B. Classische Zeit — Sokrates bis Epikur.
   - C. Zersetzung der hellenischen Philosophie — Arkesilaos bis Cicero.

II. Periode: Mittelalter: Theosophie und Theologie.
   - A. Synkretismus und Supranaturalismus — Philo bis Alkuin.
   - B. Scholastik und Mystik — Scotus Erigena bis Biel.
   - C. Renaissance — Paracelsus bis Melanchthon.

III. Periode: Neuzeit: Universalismus.
   - A. Dogmatismus und Empirismus — Cartesius bis Hume.
   - B. Kriticismus und Idealismus — Kant bis Hegel.
   - C. Realismus — Herbart bis Comte.

Erste Periode.

Alterthum: Naturalismus.

A. Die Anfänge hellenischer Philosophie.

Von Thales bis Sokrates.

8. Der Orient.

Von Philosophiren kann erst bei den Hellenen die Rede sein. Dieses hochbegabte, unter glücklichem Himmel im günstigsten Lande wohnende Volk hat zuerst eine Ahnung von der Würde und Aufgabe des Menschengeistes gehabt. Ihm verdanken wir nicht nur Mathematik und Logik, sondern auch Politik, Pädagogik und Naturwissenschaft. Die Hellenen haben zuerst die Fesseln der Theologie, welche sich immer und überall der Wissenschaft entgegenstemmt, gebrochen. Der Orient, von geknechteten, unmündigen, phantastischen Volksheerden bewohnt, konnte nur Religionssysteme, keine Philosophie hervorbringen. Was von „orientalischer Philosophie" geredet wird, ist Fabel oder Mißverständniß. Die Juden waren ohne philosophische Anlage. Zoroasters Zend-Avesta enthält neben der dualistischen Idee nur religiöse und physikalische Lehren, was darin Philosophisches ist, stammt von späteren, griechischen Einflüssen her. Von der bei den Griechen vielgerühmten ägyptischen Weisheit wissen wir heute nicht mehr als damals, denn sie gehört ins Reich der Sage. Confucius hat den Chinesen nur praktische Moral und

eine symbolische Mythologie über Himmel und Erde gebracht. Ja, selbst die höchste dieser orientalischen Speculationen, die indische, bietet unter grotesken, oft abenteuerlichen Sagen nur den einen großen Gedanken, daß Alles aus der einen Naturkraft hervorgehe und in dieselbe zurückkehre, womit sich die Lehre von der Seelenwanderung und der Nichtigkeit alles Vorhandenen verbindet. Aber hier, wie bei allen orientalischen Urkunden macht die Unsicherheit der Zeitbestimmung jede genauere Angabe unmöglich.

9. Dichterische Träume.

Die griechische Philosophie hat sich aus dem Schoße der Religion, welche ja auch eine Weltanschauung giebt, losgerungen. Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gegeben. Aber mit dieser exoterischen Lehre waren tiefer Denkende nicht zufrieden. Bald verbreiteten sich unter dem Namen orphischer Weisheit esoterische Geheimlehren, welche den Zusammenhang der Welt aus einem Princip zu erklären suchten. Aber diese Gedanken der Dichter waren eben so phantastisch wie der Orient, auf den die Namen der alten Einwanderer Danaos, Kekrops und Kadmos weisen. Homer leitete die Welt aus dem Ocean ab, Hesiod aus dem Chaos, die „alten Dichter" Orpheus, Linos und Musäos, deren Alter übrigens fraglich ist, machten den Anfang mit der Nacht. Als Herrscher, ja als Seele des Alls erscheint Zeus in einigen orphischen Theogonien, nach Pherekydes von Syros (ca. 600 v. Chr.) war er mit Zeit und Erde zugleich. Aber alle diese poetischen Aussagen sind noch ohne wissenschaftlichen Werth.

10. Die sieben Weisen.

Das 6. Jahrhundert v. Chr. ist von höchster Bedeutung für die Entwickelung der Menschheit. In dieser Zeit reformirte Buddha die indische, Confucius die chinesische Religion, bei den Juden verdrängte der Jehovah-Cult den Elohim — lauter monotheistische Bestrebungen. Auch bei den Griechen macht sich der Drang nach einheitlicher Betrachtung fühlbar, dessen

Vorbereiter die sog. sieben Weisen sind, d. h. praktische Männer, deren geachteten Namen die Ueberlieferung mit einem treffenden Bonmot verbindet. Thales mahnte: Erkenne dich selbst! Solon: Nie zu viel! Bias warnte vor der Menge, Anacharsis vor der Zunge, dem Bauch und der Liebe; Kleobulos vor der Lüge, Pittakos vor Unbeständigkeit, Myson vor leichtsinniger Freundschaft. — Aber weder die Zahl noch das Anrecht der Weisen auf die ihnen zugeschriebenen Sprüche steht fest. Sie bezeichnen nur in einer Periode, wo Gesetzgeber, wie Solon, Zaleukos und Charondas lebten, die Abwendung des griechischen Geistes von religiösen Theogonien zu praktischer Lebensweisheit. Von hier war nur ein Schritt zum Anfange wirklicher Philosophie.

11. Die ionischen Hylozoisten.

Unter den drei griechischen Stämmen war der ionische der begabteste. Während sich der äolische durch Musik, der dorische durch Lyrik auszeichnete, verdanken wir dem ionischen das Epos und die erste Geschichtschreibung, den Homer und Herodot, ein Zeichen seines auf die äußren Vorgänge gerichteten Sinnes. Diese Fähigkeit, die Erscheinungen zu begreifen, fand in den ionischen Colonien durch ihr behagliches, dem Orient zugewandtes Leben reiche Anregung. Auf die Frage: Was ist die Welt? — antwortete man: materieller Stoff, Wasser oder Feuer oder Luft, und hatte damit ein materielles Princip aufgestellt; kein materialistisches, denn der Gegensatz von Geist und Materie war diesen ersten Philosophen noch nicht bewußt geworden. Noch lebt ihnen die Materie, deren Modificationen alle Dinge sind, daher heißen sie Hylozoisten (Hyle = Stoff, Zoe = Leben).

Sagenhaft und unvermittelt treten diese Anfänger der Philosophie in der Ueberlieferung auf: Ihre Chronologie, ihr Leben ist ganz ungewiß, und was von einer „Schule" der Jonier berichtet wird, ist Fabel. Jeder von ihnen stellte empirisch und ohne Beweis (dogmatisch) den Stoff als letztes Princip aller Dinge auf, der ihm der meisten Veränderung fähig schien. Nur darin gehn sie von vornherein in zwei Richtungen aus einander,

die Einen lehren dynamischen, die Anderen mechanischen Naturalismus. Jene betrachten Alles als Modificationen einer lebendigen Kraft, diese erklären die Dinge aus der Bewegung neben einander geschichteter Stoffe. Zu jenen gehört Thales, Anaximenes, Diogenes und Heraklit; — zu diesen Anaximander, Anaxagoras und Archelaos.

12. Die Dynamiker.

Thales von Milet, Zeitgenoß des Krösus und Solon, soll die Natur des Magnets erkannt und eine Sonnenfinsterniß (30. Sept. 610?) vorausgesagt haben; daß er unter den sieben Weisen und als Mathematiker genannt wird, bezeichnet seine Wissenschaftlichkeit, die ihn zum Verlassen des mythischen Standpunkts trieb und ermuthigte. Ihm erschien als der Dinge Urgrund das Wasser, mochte er dabei den alten Schöpfungssagen oder der Beobachtung folgen, daß Alles feucht sei. Als sein Anhänger wird Hippo, unter Perikles in Athen, genannt.

Anaximenes von Milet (ca. 530) lehrte: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft das Weltall". Das unveränderliche und, wie er zuerst sagte, unendliche Princip ist also die Luft, aus der durch Verdichtung und Verdünnung, d. h. Expansion, Alles entsteht. Hierin liegt ein doppelter Fortschritt über Thales hinaus; Anaximenes hat einen feineren Stoff aufgestellt und den Proceß seines Werdens angedeutet; seine, im reinsten ionischen Dialekt geschriebene, Schrift betrachtete die cylinderförmige, auf der Luft schwebende Erde als das Resultat einer Entwickelung von Feuer, Wind, Wolken, Wasser, Erde. Und während Thales auf den unentwickelten Samen zurückgeht, vergleicht Anaximenes Alles mit dem Höchsten, der Seele. Zwischen Allem besteht nur ein gradueller Unterschied, selbst Gott und die Götter sind Luft, doch erkennt man in dem Proceß der Entwickelung die vier alten Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde).

Diogenes von Apollonia (ca. 490) führte die Gedanken des Anaximenes in seinem Buche „Ueber die Natur" weiter aus. Jene beseelte Luft scheint ihm, wegen der überall

erkennbaren Ordnung, sogar mit Einsicht begabt zu sein und Alles zu regieren. Demgemäß erklärte er die sinnlichen wie die geistigen Vorgänge als Athmung, deren er sogar die Gestirne für fähig hielt. Dies, wie die Meinung, daß viele Welten einander ablösen, zeigt seinen weiteren, aufs Ganze gerichteten Blick.

Heraklit „der Dunkle" aus Ephesus (ca. 480) hat die Gedanken der Hylozoisten zu einem monistischen System ausgebaut. Auch er hat ein gemeinsames Urprincip, das Feuer, auf das schon Diogenes mit seiner warmen Luft hingedeutet hatte. Aber, was bei den vorgenannten Männern als selbstverständlich vorausgesetzt war, spricht er deutlich aus: „Alles fließt" — Alles ist in ewigem Flusse der Veränderung, in den dasselbe Wesen nie wieder hineinsteigt. Und hatten schon Anaximenes und Diogenes ihr Princip als das Unendliche, Bleibende hingestellt, so folgert Heraklit, was sich von selbst versteht, daß sein Feuer auch das einzig Werthvolle ist. Das ist die Einheit, aus der nur durch „Streit, den Vater aller Dinge" das Einzelne hervorgeht, um dahin zurückzukehren. Daher nennt er die Sinne schlechte Zeugen der Wahrheit, denn sie spiegeln uns die Objecte als etwas Beharrendes vor, während sie doch stets wechseln; am höchsten steht ihm noch der Geruch, der es mit dem Flüchtigsten zu thun hat. — Der „Dunkle" heißt Heraklit wegen des alterthümlichen und abgerissenen Stils seiner Schrift „über die Natur"; der „weinende Philosoph" im Gegensatz zum lachenden Demokrit wegen seiner trüben Weltanschauung; denn, überzeugt von der Nichtigkeit aller Dinge und Bestrebungen, haßte er die oberflächlichen, eitlen Menschen, besonders die Höfe und die Menge. Aus dem Alles durchdringenden Stoff des Feuers, das wir natürlich im weitesten Sinne, etwa wie in der heutigen Naturwissenschaft die Wärme, aufzufassen haben, löste sich ihm der Proceß des Werdens aus, der ihn mit trüber Resignation erfüllte. Diogenes erhob das Leben, das er in sich bemerkte, zum Princip; Heraklit sah mit Wehmuth, daß dieses warme Leben ihm gehöre und doch auch nicht gehöre, daß der mechanische Kreislauf des Daseins ein vielseitiges Austauschen sei uncontrolirbaren Besitzes mit Allem um ihn her. Nur der

Proceß an sich schien ihm Bestand zu haben, sich, wie die Harmonie an Bogen und Leier, stets durch Dissonanzen ersetzend. Diese Identität der Gegensätze ist das Feuer, das er daher auch Zeus, Schicksal, Nothwendigkeit nennt. Hiermit hat er den rein physiologischen Standpunkt der anderen Jonier überschritten und einen metaphysischen Begriff (das Werden) eingeführt. — So ist ihm denn der scheinbar materielle Urstoff nur ein Bild für die Alles tragende Lebenskraft. Daß aber offenbar die verschiedenen Dinge mehr oder weniger lebend, d. h. warm, hell und vernünftig sind, erklärte Heraklit aus ihrem Hinauf- und Herabsteigen, Entzündetwerden und Verlöschen, Verwandlung in Feuer oder in festere Elemente. Die beiden Endpunkte der Entwickelung sind Feuer und Erde, und doch gehn auch sie wieder durch das mittlere Element des Meeres in einander über. So existirt nichts Starres, Todtes, kein Anfang noch Ende, Alles ist Leben und Bewegung! Das Gesetz, wornach sich die physischen Vorgänge abspielen, nannte er Verlangen, das für die sittlichen: vernünftige Einsicht; Ordnung und Gerechtigkeit herrscht, wie in den Verhältnissen der Menschen, so in dem großartigen „Spiele", mit welchem Zeus, d. h. die Urkraft Welten auf Welten entstehen und vergehen läßt. — Was Heraklit über den Menschen aussagt, stimmt mit diesen physischen Bemerkungen gut zusammen. Schon die Geburt in diesen unsern starren Körper ist etwas Unglückseliges, ist der Tod. Aus den lichten Regionen des Himmels herabgesunken, sind wir „sterblichen Götter" von Schein, Noth und Schranken umgeben; unsere Sinne trügen, nur in dem Gemeinsamen der Vernunft besitzen wir Wahrheit. Darin besteht daher auch die doppelte Aufgabe menschlicher Erkenntniß: das Allgemeingültige und sich selbst in ihm zu erkennen. „Gleichwie Kohlen, sagt er, dem Feuer genähert, sich verändern und feurig werden, getrennt aber verlöschen, so ist auch der in unsere Leiber aus dem Allumfassenden (dem feurigen Himmel) eingewanderte Theil nach der Trennung fast vernunftlos, nach der Verbindung durch die meisten Poren dem Ganzen ähnlich." Heraklit denkt also ganz pantheistisch: So sehr er auf seine eigene Ueber-

zeugung pochte und diese mit der Wahrheit identificirte, so that ers doch nur darum, weil er jene Forderung erfüllt zu haben glaubte, nämlich sich selbst nur im Ganzen zu suchen. Hierzu sollten grade die Sinne behülflich sein. Denn wenn sie auch Heraklit, wie oben berührt, schlechte Zeugen der Wahrheit nennt, wenn er auch skeptisch sagt: „Der Mensch hat keine sichere Erkenntniß, aber Gott hat sie", so dürfen wir nicht vergessen, daß die menschliche Vernunft, als Theil der göttlichen, unvollkommen sein, aber doch göttlich, also erkennend bleiben muß. Die Sinne trügen nur bei barbarischen Seelen, die Wahrheit läßt sich finden; wessen Sinne offen sind, das Allgemeine in sich aufzunehmen, der erlangt sie. Also nicht der individuelle Verstand, sondern der von Gemeinsinn erfüllte „gesunde Menschenverstand" findet das Richtige. — Auch die Sittlichkeit, nach welcher Heraklit zu streben ermahnt, ist durch seine physischen Voraussetzungen bestimmt, sie ist, dem antiken Wesen gemäß, politisch. „Das Volk soll streiten für das Gesetz, wie für die Mauer!" Nichts ist schlimmer, als Uebermuth. Die vernünftige Einsicht in die Nothwendigkeit und Ordnung des Zusammenhangs der Dinge wird uns, meint er, das höchste Gut geben: Zufriedenheit.

13. Bedeutung der Dynamiker.

So haben wir den Heraklit aus den einfachen Sätzen seiner ionischen Vorgänger ein großartiges System entwickeln sehen, in welchem sich physische, mythologische und ethische Gedanken harmonisch verbanden. Alle vier Dynamiker: Thales, Anaximenes, Diogenes und Heraklit haben die Natur als ein lebendiges Ganzes aufgefaßt, in und neben welchem die Einzeldinge nur vorübergehende Bedeutung haben. Aber während das Princip bei Thales rein physisch ist, Anaximenes es schon mit der Seele vergleicht, wird es von Diogenes ganz mit der Intelligenz vermischt. Aber Heraklit geht noch weiter: Jene bleiben doch immer auf dem Gesichtspunkt der Einzeldinge stehen — er schwingt sich auf den des Absoluten selber, ihm ist der Proceß des Werdens das Bleibende, Werthvolle, er erhebt sich durch die

physikalische Betrachtung zu einer Erkenntniß- und Sittenlehre. Die Gegensätze, welche den früheren Jonikern als Erzeugnisse der höchsten Kraft erschienen, drückt Heraklit zu unvollkommenen Vorstellungen des Einzelnen herab, über die er sich erkennend und handelnd zum Ganzen zu erheben habe. Unzählige Keime der Wahrheit schlummern in dem pantheistischen Systeme Heraklits, so daß wir uns über seinen Ruhm bei Mit- und Nachwelt nicht wundern.

14. Die mechanischen Hylozoisten.

Der gewöhnlich mit Unrecht zwischen Thales und Anaximenes aufgeführte Anaximander von Milet (ca. 610) gehört der andern, von uns oben (§ 11) charakterisirten Richtung der mechanischen oder mathematischen Naturbetrachtung an. Auch Anaximander, der zuerst eine Land- und Himmelskarte entworfen und die Sonnenuhr von den Babyloniern her eingeführt haben soll, nahm einen Urstoff an, den er aber ganz abstract als das „Unendliche, Unbestimmte, Ewige" bezeichnete. In ihm ruhen alle Einzeldinge unvermischt durcheinander; weil es noch jeder Gestaltung fähig ist, kann es das Unbestimmte heißen. Nicht durch Verwandlung des Urstoffs, wie bei den bisher Vorgeführten, sondern durch ewige Bewegung, also ganz mechanisch, entstehen die Dinge, die aber keinen Bestand für sich beanspruchen dürfen, sondern, wie sich Anaximander poetisch ausdrückte, „sie geben Buße der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit". — Hylozoistisch aber, und insofern dem Chaos der Dichter ähnlich, dachte er sich das Unendliche, weil doch die ewige Bewegung desselben auf eine lebendige Kraft zurückgeführt werden müßte. Aber seine sonstigen Aeußerungen sind mathematisch oder mechanisch: Mathematisch seine Bestimmung des Erdcylinders, dessen Tiefe sich zur Länge wie 1:3 verhalte, die Angabe, daß sich die Gestirne in bestimmten Entfernungen von einander bewegten; mechanisch dagegen der Versuch, die bei seiner Anschauung schwierigste Frage zu beantworten, woher entstehen lebende Wesen? Aus der Mischung des Warm-Trockenen und Feucht-Kalten haben sich in sumpfigen Orten durch der Sonne Einfluß die

Thiere gebildet (generatio aequivoca), die sich mit der Erde zugleich höher entwickelten; selbst der Mensch habe durch Fisch- und Landthiergestalt hindurchgehen müssen. — Aber die Bewegung des Stoffes ist ewig; immer neue Vermischung und Entmischung findet statt, so daß sich wohl die Einzeldinge ändern, nicht aber das Ganze.

Anaxagoras von Klazomenä (in Kleinasien) wanderte jung nach Athen, mußte aber, als Freund des Perikles der Gottlosigkeit angeklagt, aus dem Gefängniß nach Lampsakos entfliehen, wo er ca. 425 starb. Allerdings wich er von der Volksreligion ab, indem er die Sonne für einen glühenden Stein erklärte, Homer moralisch und die Götternamen allegorisch deutete, aber die Gründe für seine Verbannung waren wohl vorwiegend politische. Doch theilte er das Loos Aller, die es wagen, von der geltenden Religion abzuweichen: Er wurde wie Sokrates und Aristoteles verketzert. Aber stolz erklärte er: „Nicht ich habe Athen, die Athener haben mich verloren!“ — Wie Anaximander erklärte auch er den Entwickelungsproceß der Dinge aus Mischung und Entmischung, betonte aber dabei, daß man von einem Entstehen und Vergehen gar nicht reden könne, da ja sowohl das Ganze als auch der Stoff der Dinge bleibe. Wolle man in der Reihe der Veränderungen zurückgehen, so habe man sich den Anfang als eine Art Chaos kleiner Urbestandtheile oder Samen zu denken, welche später von Aristoteles oder Schülern des Anaxagoras „Homöomerien“ genannt wurden. Zusammen waren alle Dinge, unendlich an Menge und Kleinheit, qualitätslos, da noch keine Beschaffenheit bemerkbar. Diese Urtheilchen gesellten sich, ohne Veränderung ihres Wesens, zu einander, um eine stetige Einheit zu bilden — die Welt —, in der es keinen leeren Raum gebe und Alles in Allem, d. h. mit Allem in Zusammenhang sei. — — Die bewegende und gestaltende Kraft ist nach Anaxagoras aber nicht, wie bei den Bisherigen, der Urstoff selbst, sondern der Geist. Diese Idee, welche nach Aristoteles am meisten Aufsehen machte, weicht jedoch, wenn man sie näher ins Auge faßt, nicht so sehr von den anderen Joniern ab. Schon Anaximenes verglich seinen Urstoff mit der Seele,

Diogenes von Apollonia sogar mit der Intelligenz. Auch macht Anaxagoras zwischen Geist und Seele keinen Unterschied und betrachtet ihn als die Ursache des Schönen und Rechten, d. h., da er Schicksal wie Zufall zurückgewiesen hatte, er erkannte in der Natur Ordnung; und diese setzt eine Einsicht voraus, daher nannte er die ordnende Kraft: Geist. „Die Vernunft, sagt er, ist unendlich und selbstherrschend; sie ist mit nichts vermischt, sondern existirt allein und für sich selbst." Hierdurch erhebt er die Vernunft zum Range des christlichen Gottes, der auch auf Alles wirkt, ohne mit irgend Etwas vermischt zu werden. Doch ist die Vernunft des Anaxagoras keineswegs ganz unmateriell, sondern nur dünner und feiner, als alle sonstigen Substanzen. „Die Vernunft ist von allen Dingen das feinste und reinste und hat vollkommene Kenntniß von Allem." Nicht mit Unrecht tadelt Aristoteles an ihm, er brauche die Vernunft wie einen Deus ex machina. Was er erklären kann, erklärt er aus natürlichen Ursachen; was ihm dunkel ist, schreibt er dem Nous zu, dem christlichen Denker gleich, der nicht die einfachen Vorgänge, wohl aber Gewitter, Erdbeben ꝛc. auf Gott zurückführt. Dahin zielt auch Plato, wenn er in seinem „Phädo" Sokrates den Tadel gegen Anaxagoras aussprechen läßt, er führe vieles Andere als Ursache neben dem Geiste an. — Denn allerdings, über den Dualismus kann unser Philosoph nicht hinaus. Der Geist setzt zwar die Urtheilchen in Bewegung, aber doch nur von einem Punkte aus und sehr allmählich; auch übt er keinen gestaltenden Einfluß auf sie aus. Er ist nur der erste Anstoß für eine sich immer weiter fortpflanzende Bewegung, die aber nie ein Ende in der Ruhe findet. Doch haben wir auch keinen Zeitpunkt als Anfang der Bewegung zu denken, vor welchem etwa absolute Ruhe geherrscht hätte. — Dieser dualistischen Anschauung entspricht nun die sonst ganz mechanische Durchführung der Kosmologie. „Alles ist in Allem", hörten wir schon oben; die vier Elemente haben sich nach dem Gesetz der Schwere gemischt, indem als Lichtes und Leichtes der Himmel oben kreist, unten die feste, starre Erde ruht, zwischen denen sich der Wasserdunst sammelt. Aber auch auf der Erde sind die Elemente gemischt, von deren

Vorwiegen des einen oder anderen die Belebung der Erde abhängt. Auch der Mond ist bewohnt, die Sonne, ein glühender Stein, wie die Sterne überhaupt, giebt ihm Licht, beide erzeugen die Pflanzen und Thiere, welche am Geiste auch Theil haben, selbst die Pflanzen, die in der Erde wurzelnden Lebewesen, trauern und freuen sich. Doch hat man, nach Obigem, Geist nicht in zu hohem Sinne aufzufassen, denn Anaxagoras nennt den Menschen, dem manche Thiere im Körperbau voranstehen, durch den Besitz der Hände das allervernünftigste Thier, macht also den Geist von der Zusammensetzung des Körperlichen abhängig.

In der Lehre von der menschlichen Erkenntniß, die mit seiner mechanischen Physik wohl übereinstimmt, nähert sich Anaxagoras dem Heraklit. Die Sinne geben wohl subjectiv Richtiges, aber keine objective Wahrheit, denn sie können nicht die Bestandtheile der Dinge unterscheiden. „Für Jeden, sagt er, sind die Dinge so, wie sie ihm erscheinen." Also nicht die Dinge selbst erkennen wir, sondern nur Phänomene. Denn der Schnee ist (für das Nachdenken!) nicht weiß, sondern schwarz, weil das Wasser, aus dem er besteht, schwarz ist. Die Erkenntniß, die also doch möglich ist, muß durch die Erscheinung zum Wesen vordringen. Dazu aber bedürfen wir doch wieder der Sinne; „denn die Phänomene sind die Kriterien von den Dingen, die über die Sinne hinausgehen". Anaxagoras hat hiermit eine Lösung des Erkenntnißproblems vorweggenommen, die erst viel später ein deutscher Philosoph, Kant, durchführte. Wie dieser, so ist auch Anaxagoras kein Skeptiker, sondern ein Kritiker, dem freilich die Klage entschlüpfen konnte: Eng ist unser Sinn, schwach der Geist, kurz der Lauf des Lebens. — Und in noch einer Beziehung ist er für die Geschichte der Philosophie sehr wichtig: In seiner Zurückführung aller Lebensvorgänge auf den Geist als Ordner und Anheber klingt jene später so weit verbreitete Teleologie an, welche mit Vorliebe die Zwecke als Ursachen ansieht. Doch schon an dem Tadel des Aristoteles, er habe dies Princip nicht genug durchgeführt — was in unseren Augen ein Lob ist — sehen wir, daß wir diese Seite seines Systems nicht zu sehr betonen dürfen.

Archelaos der Physiker aus Athen, Zeitgenosse des Sokrates, gilt gewöhnlich für einen Schüler des Anaxagoras. In der Lehre von den Homöomerien und dem Geiste stimmt er auch mit diesem; nur die Entwickelung der Erde und Wesen auf ihr hat er genauer durchgeführt; wobei bemerkenswerth ist, daß die Thiere erst nach mehreren mißglückten Versuchen sich fortgepflanzt haben. Sein sittlicher Grundsatz, das Gute und Böse sei nicht durch Natur sondern Gesetz, soll wohl nicht die Sittenlehre herabsetzen, sondern kämpft im Sinne des alten Sprachgebrauchs gegen das Werden für die mechanische Vertheilung. Auch bei Anaximander hatte „Ungerechtigkeit" einen ähnlichen, physischen Sinn. Gutes und Böses ist also nach Archelaos das Resultat der mechanischen Mischung, wogegen man bei tieferer Betrachtung nichts einwenden wird.

15. Bedeutung der Mechaniker.

Die mechanischen Jonier haben die Empirie noch mehr zur Geltung gebracht, als die dynamischen; ihre Anschauung entspricht auch bei Weitem mehr dem wirklichen Sachverhalt. Dadurch wurden sie auch zu einer besseren Erkenntnißtheorie geführt: Sie fanden, daß die sinnlichen Erscheinungen nicht identisch sind mit dem Wesen der Dinge. Auch darin zeigt sich ein Fortschritt, daß ein Anfang zur Entgegensetzung des Geistigen und Körperlichen gemacht wurde. Die Urtheilchen freilich, aus denen Alles besteht, sind noch weit entfernt von der späteren Atomentheorie. Eben so haben die sittlichen Fragen auf diesem Standpunkte noch keine befriedigende Antwort gefunden. — Aber so viel auch noch an diesen ionischen Anfängen zu wünschen übrig bleibt, so darf man Zweierlei nicht vergessen: Erstens, daß sie die ersten, schöpferischen Ideen der philosophirenden Menschheit sind, in denen sich eine Kraft und Ursprünglichkeit zeigt, die wir später selten finden. Sodann, daß vieles von ihren Gedanken durch spätere, begründetere Theorien bewährt worden ist. Die Anschauung des Anaximenes, daß Alles aus einem Urnebel hervorgegangen, hat in der Kant-Laplace'schen Hypothese ihre Bestätigung gefunden. Heraklits Fluß aller Dinge

entspricht der heutigen Naturauffassung, und wie Anaxagoras von der Erkenntnißkraft der Sinne dachte, pflegen auch wir heut zu urtheilen. So lehrt uns die Betrachtung der alten Jonier Bescheidenheit.

16. Die Pythagoreer.

Fast zur selben Zeit, wie der ionische Stamm in Kleinasien, begann der dorische in Unteritalien zu philosophiren, wenn auch durch ionische Männer dazu angeregt. Pythagoras, welcher ca. 560 in Kroton lebte, war aus Samos. Sein Leben ist, wie das aller religiösen Stifter, von sinnigen und abgeschmackten Sagen überwuchert. Bestimmt wissen wir nur, daß er in Kroton (Unteritalien) einen sittlich-politischen und zugleich religiös-philosophischen Bund gestiftet hat, dessen aristokratische Tendenzen ihn selbst zur Flucht nach Metapont zwangen. Außer gewissen sittlichen und religiösen Vorschriften wird von ihm nur der pythagoreische Lehrsatz, die Lehre von der Seelenwanderung und von der Zahl, als dem Wesen aller Dinge, überliefert. Aber daß schon bald nach seinem Tode von Pythagoras erzählt werden konnte, er sei wunderbar geboren, Sohn des Apollo, an mehreren Orten zugleich gewesen, von Thieren und Flußgöttern verehrt u. s. w. — dies zeugt von seiner bedeutenden Persönlichkeit. Hiermit stimmt, daß er zuerst sich Philosoph genannt haben soll, d. h. Einen, der bei dem olympischen Wettspiel des Lebens weder für Ruhm noch Gewinn arbeite, sondern als Zuschauer die Natur betrachte. Was von seiner Kenntniß ägyptischer Weisheit berichtet wird, ist Fabel; weder hatte dies alte Wunderland so viel Kenntnisse vor den Griechen voraus, noch werden die eifersüchtigen Priester sie einem Fremdling mitgetheilt haben; auch wissen die ältesten Berichte über Pythagoras nichts davon, während spätere ihn sogar zum Schüler jüdischer Rabbinen machen. Die Geometrie ist nicht von Aegyptern, sondern von Griechen zu einer Wissenschaft erhoben worden, und um die Seelenwanderung zu lehren, brauchte Pythagoras nicht erst ins Land der Pyramiden zu reisen. Selbst die Zahlensymbolik, die in seinem Cult angewendet wurde, ist nicht mit der

ägyptischen verwandt. Seine Anregungen empfing er vielmehr aus der Religion, den orphischen Mysterien (s. § 9) und vielleicht von Anaximander.

Der Geheimbund des Pythagoras läßt sich am besten am Jesuitenorden vorstellig machen. Durch ein brüderliches Gemeinleben wollte er sittlichen, bildenden und politischen Einfluß üben. Ein strenges, mit Demüthigungen, Weihungen und Reinigungen erfülltes Noviziat des Schweigens ging der Aufnahme vorher. Mathematik, Musik, Gymnastik und Speculation leiteten sodann den Jünger allmählich ins Heiligthum der Wahrheit. Auch Frauen wurden, in richtiger Schätzung ihrer Bedeutung für das Volkswohl, zugelassen. War auch religiös-ascetisches Leben die Hauptsache, so verschmähete der Bund doch auch nicht, in Politik sich zu mischen; wenigstens herrschte er, vielleicht durch seine aristokratischen Mitglieder, eine Zeit lang unbeschränkt in Großgriechenland. Bald aber artete die Gesellschaft in Mummenschanz fader Freimaurerei aus; eine Reaction von Seiten des Volkes erhob sich, und viele Pythagoreer fielen „im Hause des Milon" 509, während sich noch lange hier und da Pythagoreer als Lehrer zeigten. Und es war in der That an der Zeit, mit einer Secte aufzuräumen, welche, in stupidem Glauben an die Autorität des Stifters, mit einem: „Er hat's gesagt" ihre Streitigkeiten beendete, seine Person zum Gotte emporschraubte und ihr Leben in Cerimonien eines lächerlichen Aberglaubens verbrachte. Doch hat man von diesen religiösen Gauklern die philosophirenden Pythagoreer zu unterscheiden, welche die Lehren der Schule systematisch darzustellen suchten. Dahin gehören Philolaos, Archytas von Tarent, Simmias und Kebes, Okellos der Lukaner, Hippasos von Metapont, Hippodamos von Milet u. A. — Die Darstellung der pythagorischen Philosophie ist doppelt schwierig, sowohl wegen der Unsicherheit der Quellen als auch der Ungenauigkeit ihres symbolischen Ausdrucks. Dazu kam, daß die Methode dieser Schule ganz deductiv, ihre Richtung der abstracten Speculation zugewandt war. Dies zeigt sich sogleich in ihrem Hauptsatz: „Die Zahlen sind die Principien; oder Ursachen der Dinge, die Natur wird

durch sie verwirklicht, sie ist nur die Nachahmung jener, als des Urbildes". Hatte Anaximander erkannt, daß sich alle Dinge ändern, während das All, das Unbestimmte ewig bleibt, so bezeichnete Pythagoras das, was den materiellen Vorgängen zu Grunde liegt, als die Zahl. Jedes Ding ist, mag man noch so viele, ja alle seine Eigenschaften abstreifen, eine Einheit, es ist Eins; mag es wachsen oder abnehmen, es bleibt doch ein Ding. Und wiederum ist jedes seiner kleinsten Theile auch Eins. Andererseits, gehen wir in der Analyse immer weiter, so ergiebt sich das All, aus dem alle Einzeldinge hervorgehen, wieder als Eins. So ist die Eins das Absolute, Heilige, Allumfassende, das Grade und Ungrade, die Zahl schlechthin oder die Gottheit. Denselben Gedanken, daß Alles in Einem enthalten sei, drückten die Pythagoreer auch durch die Zahl zehn, Tetraktys (d. h. 1+2+3+4) genannt, aus, welche ihnen Quell und Wurzel der ewig fließenden Natur war, und durch die drei, welche Anfang, Mitte und Ende habe. Wie weit hierbei ihr Bewußtsein von dem Symbolischen dieser Bezeichnung gereicht habe, ist kaum zu sagen, doch kann man's sich an unseren Mathematikern anschaulich machen, welche Jahr aus, Jahr ein mit Symbolen rechnen, deren Gegenstände sie sich wohl selten vorstellen. Freilich denken sie nicht, wie die Pythagoreer, daß, weil sie mit Zahlen rechnen, diese mehr seien, als die dadurch bezeichneten Dinge. Jene aber dehnten unbesehen, was sich für quantitative Verhältnisse ergab, auch auf die qualitativen aus, ohne selbst Taschenspielereien zu verschmähen. Denn was ist die Behauptung Anderes, Eins sei das Grad-Ungrade, weil es, zum Graden hinzugesetzt, Ungrades, zum Ungraden hinzugethan, Grades ergebe?! Daher entbehren die meisten symbolischen Spielereien jedes positiven Anhalts in der Wirklichkeit, so, wenn das Ungrade als die mächtigere Zahl angesehen wird, weil es die Dinge ändere, die Zahl zwei als etwas Unheilvolles gilt, weil die Materie aus zwei Gegensätzen bestehe.

Etwas Anschauliches läßt sich sodann wieder aus dem Proceß, mit welchem die Dinge die Einheit verlassen, herauslösen. Bei Alkmäon nämlich findet sich eine Tafel von zehn Principien:

Begrenztes und Unbegrenztes,
Ungrades und Grades,
Eins und Vieles,
Rechts und Links,
Männliches und Weibliches,
Ruhendes und Bewegtes,
Gradliniges und Curve,
Licht und Finſterniß,
Gutes und Böſes,
Quadrat und Oblongum.

Da hierin auch das Eins vorkommt, das doch über Allem ſtehen ſoll, ſcheint die Zahl zehn nur aus abergläubiſcher Ehrerbietung davor vollgemacht zu ſein. In der erſten Reihe der Glieder von oben nach unten ſtehen die jedesmal für ſchöner und beſſer gehaltenen, die zweite ſcheint durchgehends das Unvollkommene zu bezeichnen. Dieſe Gegenſätze gehen nun aus dem Eins, der Gottheit, hervor; und da man den Unterſchied zwiſchen arithmetiſchen und geometriſchen Zahlen noch nicht erkannt hatte, ſo werden die Zahlen ſogleich räumlich gedacht: das Unbegrenzte iſt das Leere, Hauchartige, Beſtimmbare, in welches das Begrenzte, die Eins, das All hineintritt. Indem ſich Einheit und Gegenſatz verbinden, entſteht *Vielheit* des Raumes wie der Zeit, und da dieſe mathematiſch geordnet iſt, ein *Kosmos*, der nun Entfaltung des ſie *beherrſchenden* Gottes (Eins) heißen kann. Aber weiter geht auch hier die Klarheit nicht, denn ſowohl die Bezeichnungen von Eins, Ungradem, Begrenzendem werden unter ſich vertauſcht, als auch ſcheint das Licht, das Ruhende und das Gute damit identiſch zu ſein, ſo daß es verſchiedene Ausdrücke für daſſelbe unter mathematiſchem, phyſiologiſchem, logiſchem oder ethiſchem Geſichtspunkt zu ſein ſcheint. Aber ſo ſchief und ſchielend ſind dieſe Ausdrücke oft. Denn während, wie oben gezeigt, das Eins ganz der Materialität entrückt ſein ſoll, iſt es den Pythagoreern doch zugleich das *Grad-Ungrade* und ward oben in der Tafel der Gegenſätze aufgeführt; vielleicht, um anzudeuten, daß das Vollkommene nicht ſogleich am Anfang geweſen, ſondern ſich durch Eintritt der Gottheit in den Weltproceß *allmählich*

herausentwickelt habe — wenn anders wir hier des Aristoteles Anmerkung richtig deuten.

Werfen wir noch einen Blick auf die mathematische Betrachtungsweise, welche die Pythagoreer zur Erklärung der Dinge anwandten. Auf Grund der alten, allbekannten Construction, daß das Princip des Körpers die Fläche sei (oder, wie meist in mathematischen Büchern steht, „der Körper aus der Fläche entstehe"), das der Fläche die Linie, das der Linie der Punkt — aus dieser Beobachtung, sag' ich, folgerten sie, der Körper bestehe aus Punkten (Einheiten). Diese als Vielheit sich darstellende Grenze schließt das Mittlere, das Unbegrenzte, den Zwischenraum ein, vermöge dessen erst die Körper drei Dimensionen, die Tonarten ihre Intervalle erhalten. So verstehen wir das Paradoxon: „das Begrenzte schließt das Unbegrenzte ein", denn Letzteres ist das Leere, das die Zahlen trennt und die Oerter bestimmt. Aber jenen Proceß der Weltentstehung dachten die Pythagoreer nicht der Zeit, sondern nur der menschlichen Denkweise nach mit einem Anfang; nur genetisch aufzeigen wollten sie den Eintritt des Eins in die Vielheit, welcher stets stattfinde, sich wiederholend. In ewiger Ordnung und Harmonie bewegt sich das All, Harmonie waltet in den Kräften der Natur, den Tönen der Musik, den mathematischen und ethischen Begriffen. Aber auch hier mieden sie, um ihr Princip durchzuführen, weder kühne Phantasien noch fade Spielereien. War die Tafel der Gegensätze auf zehn gebracht, so fanden sie auch heraus, daß es sieben Saiten gebe, sieben Plejaden und sieben Vocale, oder daß wir fünf Sinne, fünf Elemente, fünf regelmäßige Körper sehen, die einander entsprechen. Aber wer begreift den Zusammenhang zwischen Kubus und Erde, Pyramide und Feuer, Octaeder und Luft, Ikosaeder und Wasser, Dodekaeder und fünftem Element (Quintessenz)? Das höchste Element, das Feuer, ist in der Mitte der Welt und an der äußeren Kugelfläche, als „Altar und Wache oder Burg des Zeus"; um dasselbe drehn sich die Weltkörper, zu welchen die Pythagoreer, um wieder zehn herauszubekommen, außer dem Fixsternhimmel, fünf Planeten, Sonne, Mond und Erde noch eine Gegenerde rechneten. Auch ihre

Kreisbewegung um das Centralfeuer ergiebt eine Harmonie, die „Harmonie der Sphären", welche aber nur von Pythagoras gehört worden sein soll. Die Erde sei der Sitz der Unvollkommenheit, der strebenden Tugend, die übrige Welt, der Kosmos, enthalte vollkommene Weisheit, während das umfassende Feuer, der Olymp, die Reinheit der Elemente.

Da nun das Centralfeuer Alles durchdringt, so schrieben die Pythagoreer allen Dingen Leben zu, in aufsteigender Stufenfolge, welche sie wahrscheinlich wieder mit Zahlen von 1—10 begleiteten. Im Menschen ist die Seele die Zahl oder Harmonie des Körpers, d. h., da das Körperliche überhaupt durch Zahl entsteht, nicht sein Resultat, sondern sein bewegendes Princip, das von außen in ihn eintritt und ihn verläßt, um in anderen Thierkörpern eine neue Harmonie zu bilden. Ihrer religiös-sittlichen Richtung gemäß schien den Pythagoreern der Leib für die Seele sowohl Strafort, als auch Werkzeug zu sein, zur Vollbringung einer ihr angemessenen Arbeit. Die Seele ist an sich eine Monade, Einheit, aber in einem Zustande der Unvollkommenheit, wie Alles auf Erden, über den sie hinausstrebt. Von ihren drei Seiten: Leidenschaft, Intelligenz, und Vernunft erhebt den Menschen nur die letzte über die Thiere; jenachdem die eine oder andere vorwiegt, ist der Mensch vernünftig oder nicht, ist er ein Weiser, Weltmann oder Sinnenmensch. Auch über die Ethik haben sie, wie Aristoteles sagt, Einiges zu bestimmen gesucht. So nannten sie die Tugend eine Harmonie, wahrscheinlich des Vernünftigen und Unvernünftigen, die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche Zahl und empfahlen, Vergangenheit und Zukunft zu prüfen. Ihre Anwendung finde die Sittlichkeit besonders im Staatsleben, ein Zug, der ganz dem hellenischen Wesen entspricht, aber im aristokratischen. Denn ihr Haß gegen die Menge und Anarchie war so groß, daß sie sogar die Bohne, das unschuldige Abstimmungsmittel, verabscheuten. — Außer jenen wenigen sittlichen Sätzen werden uns noch viele religiös-praktische Sprüche überliefert: Wir werden besser, wenn wir zu den Göttern gehen; das Leben soll unter Führung der Götter wie ein Werk, das uns aufgetragen, vollbracht und daher nicht

durch Selbstmord verkürzt werden. Mäßigung der Leidenschaften, Treue in Liebe und Freundschaft — Damon und Phintias waren Pythagoreer —, Standhaftigkeit in leiblichen und geistigen Beschwerden, diese Tugenden suchten sie durch Gymnastik und Musik, durch Zucht und Belehrung zu erringen.

So sehen wir denn in dieser praktischen Philosophie zwei Seiten der Betrachtung mit einander verbunden: die mathematische, welche alle Vorgänge in und außer uns abstrahirt, und die ethische, welche selbst die Natur unter sittliche Gesetze bringt. Beide Seiten aber werden durch den großen Grundgedanken zusammengehalten: Harmonie aus Gegensätzen ist das Wesen aller Dinge. Innerhalb seiner Zeit stellt sich der Pythagorismus als Fortbildung der ionischen Philosophie, speciell Anaximanders, dar, im Flusse des menschlichen Denkens überhaupt aber spricht er einen Grundgedanken aus, der erst heutzutage reiner durchgeführt ist. Denn daß nur die Sätze der Wissenschaft eine exacte Erkenntniß im höchsten Sinne ergeben, welche sich irgendwie mathematisch formuliren lassen, ist die heut allgemein geltende Errungenschaft der Naturwissenschaften.

17. Die Eleaten.

Auch die eleatische Einheitslehre, welche sich, ähnlich der Pythagorischen, aber in noch höherem Grade vom Sinnlichen abwendet, ist in Großgriechenland durch ionische Einflüsse entstanden. Elea (Velia), eine Colonie der freiheitsliebenden Phokäer, wie Massilia, war durch Handel, Wissenschaft und gute Gesetze berühmt. Hier wirkten drei Männer von der zweiten Hälfte des sechsten bis in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts, welche eine idealistische Weltauffassung mit solchem Scharfsinn durchführten, wie die hellenische Philosophie weder vorher noch nachher aufzuweisen hat. Während Xenophanes das reine Sein betonte und den Anthropomorphismus bekämpfte, hat Parmenides jenen Gedanken logisch durchgeführt und Zeno die Lehre vom Raum und der Bewegung dialektisch entwickelt.

Xenophanes aus Kolophon (Kleinasien) blühte ca. 530 v. Chr. Aus seiner Heimath, wo elegische und gnomische Poesie, besonders durch Mimnermos, gepflegt wurde, im 25. Lebensjahr vertrieben, zog er in Sicilien als Rhapsode umher, eiferte gegen den polytheistischen Aberglauben und Homers menschliche Göttervorstellungen und starb arm 92 Jahre alt in Elea, nachdem er unermüdlich in epischen und satirischen Gedichten, was er für Wahrheit erkannt, verbreitet hatte. Sein tugendhafter Charakter und der Ruf tiefer Weisheit schützten ihn aber nicht vor dem Tadel, ein Skeptiker zu sein, da er zuerst erkannte, wie wenig er wußte.

Den Ausgangspunkt des Xenophanischen Denkens bezeichnet gut Aristoteles: „Er blickte auf zur Unendlichkeit des Himmels und sagte, der Eine ist Gott". Wie Thales auf das ungeheure Meer hinausblickend, das Wasser für das letzte Princip erklärt hatte, so sah Xenophanes den herrlichen blauen Himmel von Hellas, an dem sich Sonne und Sterne bewegten, zu dem Dünste, Gebete und sehnsüchtige Gedanken emporstiegen, für das Eine, das Göttliche an. Daher behauptete er auch: „Gott ist eine Kugel". Er ist ewig, denn weder aus Nichts, noch aus Anderem, noch aus sich selbst kann er hervorgegangen sein; immer würde aus dem Nichtseienden ein Seiendes, oder umgekehrt. Aus dem Begriffe der Gottheit folgt ferner, daß Gott nur Einer, allmächtig und allweise ist. Er muß weder unbewegt, wie das Nichts, noch bewegt sein; denn es ist Nichts vorhanden, das ihn bewegen könnte, um aber selbst sich zu bewegen, müßte er sich außer sich befinden. „Ohne den Ort zu verändern, verändert's zuweilen sein Aussehn." Denn „ohne Mühe beherrscht er die Dinge zumal mit Vernunft und mit Einsicht". Aber auch nicht begrenzt oder unbegrenzt ist er, hat weder Anfang, Mitte noch Ende — Behauptungen, die gegen Pythagoras gerichtet scheinen, wie die, daß er nicht athme, gegen Anaximenes. Aber wenn auch Xenophanes, mit anthropomorphischer Färbung, Gott ganz Auge, Ohr und Einsicht nennt, haben wir uns Gott doch nicht als eine überweltliche Persönlichkeit zu denken. Monotheist ist Xenophanes, aber doch Pantheist. Von der Hoheit seines

einen Gottes begeistert, geißelt er bitter den polytheistischen Volksglauben. Wie die Aethiopen ihre Götter schwarz und plattnasig, die Thraker roth und blauäugig darstellten, so bilde sich jedes Volk nach sich selbst seine Götter. Ja, Rinder und Pferde würden, wenn sie sich Götter darstellen könnten, es sicherlich unter dem Bilde von Rindern und Pferden thun. Wie aber die Gottheit wirklich zu denken sei, das glaubte Xenophanes selbst nicht richtig sagen zu können. Trotz weiter Reisen, unermüdeter Forschung und Prüfung anderer Systeme kam er nicht über die allgemeinste Aussage von „Eins und Alles" hinaus. Ja, er war überzeugt: „Wenn auch Einer zumeist Vollkommenes träf' in der Rede, dennoch weiß er es nicht; denn Alles umfängt ja der Irrthum!" Darauf weisen auch seine vorsichtigen, mehr negativen Aussagen über Gott; wir können ja die Wahrheit selbst nur annähernd, nie ganz ausdrücken.

Was von physikalischen Lehren des Xenophanes berichtet wird, ist ungenau und widersprechend. Alles ist aus Wasser und Erde entstanden, die Erde dehnt sich nach unten, soweit der Himmel nach oben; Alles, was entsteht, ist vergänglich, so auch die Gestirne. Aus dem Satze, Nichts könne weder aus dem ihm Gleichen noch Ungleichen werden, scheint seine mechanische Naturansicht hervorzugehen. So nahm er eine unendliche Menge unveränderlicher Welten an. Aber man muß sich hier, wie bei anderen Anfängern einer Richtung, hüten, die späteren Consequenzen der Schule schon dem Xenophanes in den Mund zu legen.

Parmenides aus Elea, ca. 500 geb., hat sich nach einer ausschweifenden Jugend philosophischen und politischen Arbeiten mit Ruhm gewidmet. Wenigstens gab er seiner Vaterstadt Gesetze, welche alljährlich neu beschworen wurden. Die Lehren seines Meisters Xenophanes hat er der theologischen Form entkleidet und logisch zu begründen versucht. Eigenthümlich aber ist ihm die kritische Scheidung zwischen Wahrheit und Wahn, Vernunft und Sinnenschein. Nicht, daß er das Zweite hätte ganz zurückweisen wollen. So sehr er davon überzeugt war, daß nichts existire, als das Eine, so sah er sich doch selbst fort und fort von einer mannigfaltigen Vielheit umgeben, die

sich durch Sinneseindrücke an ihn herandrängte. Daher kommt er über einen Dualismus nicht hinaus. Sein Buch „über die Natur" behandelt denn auch, der vorangestellten Allegorie gemäß, den doppelten Weg, den Dike der Seele zeigt: den zur Wahrheit durch vernünftige Beurtheilung der Beweise und den zu den Meinungen durch voreiliges Annehmen dessen, was Aug' und Ohr uns bietet. Die Wahrheit liegt in der Erkenntniß, daß das Sein ist, das Nichtsein nicht sein könne.

Dieser Gedanke, daß die Nichtexistenz nicht existiren kann, wird Manchem als trivial erscheinen. Aber wenn man bedenkt, wie viel Zeit die Menschheit gebraucht hat, die doppelte Bedeutung des Wortes „Sein" zu durchschauen, so wird man die Eleaten entschuldigen, daß sie auf die Fixirung dieses Begriffs so großes Gewicht legten und ihn doch nicht ganz richtig definirten. Denn Parmenides übersah, daß ein großer Unterschied darin besteht, ob ich sage: ein Mensch sein, Sokrates sein, ein Phantom sein, oder sein, soviel als existiren. Dort ist das Verb Sein nur grammatisch, hier logisch, dort Copula, hier Satzverb. Die Eleaten wähnten, wenn sie sagten, dies oder das ist nicht, immer noch eine Art Existenz von dem Dinge ausgesagt zu haben; nur daß der Ausdruck „Dies ist" eine höhere Existenz bezeichnete, als „Dies ist nicht". So mühte sich Parmenides ab, zu zeigen, daß Nichtsein unmöglich sei. Er bemerkte, daß sich jedes Ding verändere, man also in keinem Augenblicke mit Sicherheit behaupten könne, so ist es; daß wir daher seine wechselnden Erscheinungen, die wir durch die Sinne wahrnehmen, nur als unzutreffende, partielle Bilder seines ganzen Wesens ansehen müssen. Daraus folgerte er, daß alle Wirklichkeit, alles Veränderliche im höchsten Sinne des Worts nicht existire. Das hinter den Erscheinungen Liegende, wie man später sagte, die Substanz oder wie Kant: „Das Ding an sich", ist das Eine wahrhaft Reale. Dieses Sein ist ungeworden und unveränderlich, weder früher noch später, ungetheilt, unbewegt und wechsellos; ohne Ort, Zeit und Beschaffenheit zu verändern, ruht es bedürfnißlos in Kugelgestalt, die, als die vollkommenste, durch seine innere Nothwendigkeit bedingt wird. Doch hat Parmenides jede theologische Bezeichnung

des Einen vermieden. — Aber giebt es wirklich irgendwo solch ein starres Sein? Veränderung ist der Quell alles Lebens, aller Lust und Mannigfaltigkeit. Heraklit dachte so, und Millionen halten mit ihm das Werden für die stets sich neu gebärende Gottheit. Dies ist die eine Auffassungsart der Welt. Die andere, eben so berechtigte, ist die abstractere der Eleaten. Jener gilt das frische, mannigfaltige Leben als die Wahrheit, das zu Grunde Liegende, die gleichartige Materie, als das Todte; — dieser erscheinen die veränderlichen Dinge als ein eitles Spiel, das zu Grund Liegende, das Eine, als die Wahrheit. Und noch heute stehen sich beide Anschauungen gegenüber. Eine Vereinigung beider würde die Ansicht sein, welche das sich verändernde Sein zum Object der Betrachtung macht, aber wohl weiß, daß Substanz und Accidenz denknothwendige Kategorien der menschlichen Vernunft sind. —

Auch Parmenides hält, wie Xenophanes, das Sein für vernünftige Einsicht. Denn da der Gedanke wahrhaft ist, so muß das Sein, da es gleichartig ist, ganz Gedanke sein. Der Gedanke ist dasselbe wie die Ursache des Gedankens. Es wird hier also eine Identität von Denken und Sein angedeutet — ausgeführt wurde sie erst viel später. In jedem Menschen findet diese Identität von Denken und Sein, d. h. die Wahrheit, mehr oder minder statt, je nach der Organisation seines Leibes. Unmöglich ist also die Erkenntniß der Wahrheit keineswegs; aber weil in uns die beiden Principien, welche Parmenides für seine Physik anwendet, das Warme (Lichte) und Kalte (Finstere) gemischt sind, so sind wir der harten Nothwendigkeit unterworfen, durch die Sinne Veränderliches zu schauen und bald ins Helle, bald ins Dunkle geführt zu werden. Daher erschien dem Parmenides die Geburt traurig, besser wärs, im Schooß des Einen begraben zu bleiben. So ist Sein und Schein bei ihm noch ungetrennt. Seine physischen Ansichten haben nichts weiter Eigenthümliches, als daß jene zwei Principien oder Elemente durch Eros (Liebe), den ersten der Götter, vereinigt werden.

Zeno von Elea, ca. 500 geb., versuchte, als Parmenides' Schüler und Adoptivsohn, die Behauptungen seines Lehrers

durch Widerlegung der Gegner zu vertheidigen. Daher gilt er schon im Alterthum für den Erfinder der Dialektik. Nach einem Aufenthalt in Athen kehrte er nach Elea zurück, um es vom Tyrannen zu befreien, wobei er entdeckt wurde, aber den martervollen Tod — er soll im Mörser zerstampft worden sein — standhaft ertrug. Seinem Zweck entsprechend schrieb Zeno zuerst in Prosa.

Zenos Beweise richten sich gegen das Viele, den Raum und die Bewegung. In ihrer pointirten Form sind sie meist mißverstanden worden; manche haben sie für Paralogismen oder gar für Vexirstückchen erklärt. Denkt man aber etwas mehr darüber nach, so findet man darin ein Problem ausgesprochen, dessen Lösung auch heute noch keineswegs gefunden ist. Fast Alle, die hierüber berichten, sprechen die Widerlegung des Aristoteles nach, ohne sich daran zu stoßen, daß der scharfsinnige Bayle sie „kläglich" nannte. — Zunächst zeigte Zeno, daß das Viele einen Widerspruch enthalte. Es sei ähnlich und unähnlich zugleich. Weder ein Korn, noch ein Tausendstheil desselben mache beim Fallen ein Geräusch, wohl aber ein Scheffel Korn. Ein Zeichen, wie trügerisch die Sinneseindrücke seien. Jedes Ding, sagte er ferner, sei zugleich Eins und Vieles, nämlich wegen seiner Theile; unendlich groß und klein d. h. groß die Zahl seiner Theile, klein ihr Maß. Auch setze jede Größe zwischen sich und einer anderen etwas Trennendes voraus, das Trennende wieder zwischen sich und dem Getrennten und so bis ins Unendliche. — Noch bedeutender wirkt Zenos Dialektik gegenüber der Vorstellung vom Raume. Worin, fragte er, ist der Raum; denn irgendwo muß er doch sein. Was aber irgendwo ist, ist auch im Raume. Der Raum befindet sich also im Raume, dieser wieder in einem anderen, und so fort. Er ist also, bevor er ist — d. h. gar nicht. So sprach also Zeno dem Raume die höchste Realität ab, weil er auf das Unendliche hinweist, eine Leugnung, die erst Kant mit seiner transscendentalen Anschauung vom Raume wieder aufgenommen hat. — Am scharfsinnigsten aber sind Zenos Einwände gegen die Möglichkeit der Bewegung. Er leugnet sie, mögen wir auf den Anfang oder das Ziel derselben

sehen. Daß der Anfang der Bewegung undenkbar sei, zeigte er an Achilleus, der die Schildkröte, wenn sie nur einen Vorsprung hätte, nie erreichen könnte. Immer wenn Achilleus an die Stelle kommt, welche die Schildkröte eben einnahm, wird sie wieder eine Strecke zurückgelegt haben, und so fort ins Unendliche. Immer muß jener die Mitte der Strecke zurücklegen, und davon erst wieder die Mitte, u. s. w. Ebenso verhält es sich mit dem Ziele. Es handelt sich also gar nicht, wie man gewöhnlich fein zu bemerken wähnt, darum, daß die den Raumstückchen entsprechenden Zeittheilchen, ob auch unendlich an Zahl, doch leicht vollziehbar an Zeit und Mühe seien, sondern um die Erklärung des Ueberganges aus Ruhe in Bewegung und umgekehrt. Eine gleiche Tendenz hat der Beweis: „Der fliegende Pfeil ruht". Denn weil er sich in jedem Moment in einer bestimmten Lage befindet, so verhält er sich durch alle Momente in momentaner Ruhe, — wie soll daraus Bewegung entstehen? Auch jede momentane Beleuchtung zeigt bewegte Gegenstände in Ruhe, wie die Photographie beweist, jede Veränderung hört, im Moment betrachtet, auf. Ueberträgt man dies auf den Kosmos, so hört eben alle Bewegung und Veränderung auf. Denn immer hat jedes Ding, mag es ruhen oder bewegt sein, eine Lage, und die Schwierigkeit, wie er aus einem Raum- oder Zeitpunkte in den anderen übergehen soll, liegt noch heut für den schärferen Verstand vor.

Zenos Naturlehre weicht nicht viel von der des Parmenides ab. Er spricht von vier Elementen und einer Alles regierenden Nothwendigkeit, die in Gestalt von Zwist und Liebe auftritt. Die Beschaffenheit der menschlichen Seele richte sich nach der Mischung der Elemente und dem Uebergewicht der reinen in ihr*).

Mag man daher die eleatische Schule als Einseitigkeit verwerfen, immerhin muß man anerkennen, daß sie die wichtigen metaphysischen Fragen nach Raum, Zeit und Bewegung, so wie nach der Erkenntnißmöglichkeit der Dinge mit bewundernswerthem Scharfsinn erwogen hat.

*) Aehnlich lehrte der Jonier Melissos aus Samos ca. 440, nur daß er sich noch mehr dem abstracten Sein zuwendete.

18. Empedokles von Agrigent,

ca. 450 blühend, vereinigt in seinem System Gedanken aus allen bisher betrachteten Richtungen, so daß die Historiker ihn bald zu einem Eleaten, Pythagoreer, zum Schüler des Anaxagoras oder Anaximander gemacht haben. Gelernt hatte er von ihnen allen, aber keiner Partei gehörte er ganz. Seine Persönlichkeit und sein Leben sind, wie bei Pythagoras, von einem dichten Sagenkranze umgeben. Als Arzt umherreisend, beanspruchte er die göttliche Verehrung selbst, welche ihm das abergläubische Volk wegen seiner Wunder und Weissagungen freiwillig zollte. Stolz und uneigennützig lehnte er die Tyrannis über seine Vaterstadt ab, deutete aber durch priesterliche Kleidung und die delphische Krone an, daß er sich für einen Gott hielt. Um diese Meinung von sich zu bestärken, soll er sich in den Krater des Aetna gestürzt haben! — Diesem mystischen Wesen gemäß verfaßte er sein Buch „über die Natur" in Hexametern und flocht mancherlei „reinigende", asketische Regeln ein. Besonders sind aber seine physischen Erklärungen eigenthümlich.

Wie die Eleaten, mißtraut Empedokles den Sinnen; nur durch Denken, und zwar göttliches, d. h. der Betrachtung Gottes zugewandtes Denken kommen wir der Wahrheit näher. Aber der Menschen Leben ist kurz und von Dunkel umhüllt: „Kurzen Geschicks, gleich Rauch, dahingewehet vom Winde, trauet Jeder nur dem, was eigne Erfahrung ihn lehrte, findet sich nur mißleitet und sucht die Wahrheit, die ganze, aber umsonst, sie erscheint nicht dem menschlichen Ohr noch dem Auge noch dem Geist". Die göttliche Erkenntniß richtet sich auf das Eine, das Sein. Denn Gott ist unaussprechbar, ewig („Keiner der Götter machte die Welt"), wie eine Kugel auf sich beruhend und als heiliger Geist der Liebe das All durchwaltend. Daher sind alle menschlichen Vorstellungen des Polytheismus zu verwerfen. Vom Centrum der Welt aus dringt die Liebe überallhin; wir können sie in allen Dingen, am meisten aber in uns selbst erkennen. Die vollkommene Einsicht freilich ist der Gottheit vorbehalten. Denn die ursprüngliche Unschuld und Reinheit der Creaturen wurde durch Zwist und Haß gestört.

ja, Empedokles scheint an einen Sündenfall gedacht zu haben! Daher auch der unselige Kampf der Elementartheile, die, vom Sphäros (der Kugel = Gott) losgerissen, einander vertreiben und stets zu anderen Gestalten sich verbinden. In diesem Sinne sprach er von Seelenwanderung, aus der das „aus Zwist und Seufzern entstandene" Menschengeschlecht nur durch Hingabe an die göttliche Liebe befreit werde. Denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, „Liebe durch Liebe und Streit durch verderblichen Streit nur". Damit ist die Nothwendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, aber auch ihr Unterschied vom göttlichen Denken und Handeln anerkannt.

Die Entwicklung der Welt geschieht durch Mischung der mythologisch bezeichneten vier Elemente, welche durch Liebe sich finden, durch Haß getrennt werden. Der Sphäros der Liebe, seit je vorhanden, dehnt sich organisirend und beseligend immer weiter aus, denn alle vollkommenen Seelen vereinigen sich mit ihm. Der „Haß" scheint überhaupt nur auf Seiten der menschlichen Betrachtung zu liegen, er ist im wahren Sinne gar nicht, sondern drückt nur die noch nicht geschehene Vollendung aus. Besonders eigenthümlich aber ist seine Lehre von der allmählichen Entwickelung der Organismen. Nicht gleich von vornherein traten diese vollkommen auf, sondern erst nach vielen mißlungenen Versuchen blieb das Zweckmäßige bestehen, während das Schwache und Verkrüppelte unterging. Ist auch die Idee, daß ursprünglich nur einzelne Glieder entstanden seien, phantastisch, so findet doch die ganze Anschauung durch Darwins Hypothese ihre Bestätigung, nach welcher sich auch das Zweckvolle und Tüchtige im Kampf ums Dasein erhält. Dadurch erhebt sich überhaupt Empedokles über die Bisherigen, auch über Anaxagoras, daß er die Intelligenz in den Dingen nicht als die Urkraft betrachtete, sondern erst durch den Causalnexus zu erkennen versuchte. Die göttliche Liebe ist nur Kraft, die in ihrem Wechselwirken allerdings zweckvoll erscheint für den hinzutretenden Betrachter, die aber nicht von vornherein als Vernunft bezeichnet wird. Auch hierin hat die neuere Philosophie und Naturwissenschaft dem Empedokles beigestimmt. So zeigen sich in seinem

priesterlich gefärbten System viele fruchtbare Keime der Wahrheit.

19. Die Atomisten.

Bei der Betrachtung der Dinge um uns her bildet unser Verstand alsbald aus den Bildern, die unsere Sinne aufnehmen, Vorstellungen, aus den Vorstellungen Begriffe. Zerlegen wir diese, so stellen sich uns gewisse Merkmale als wesentlich heraus, andere als wechselnd. Aber hinter allen Merkmalen glauben wir Eins als bleibend zu erkennen, mag es Stoff, Materie, Substanz oder, wie bei den Eleaten, das Sein heißen. Wollen wir uns aber daraus die Zusammensetzung der Einzeldinge deuten, so stellen wir uns als denknothwendiges Letztes kleine Theilchen vor, welche durch Verbindung und Trennung die Dinge constituiren. Dieser Gedanke lag allen bisher betrachteten mechanischen Weltansichten zu Grunde, ihn zuerst formulirt zu haben, ist das große Verdienst der Atomisten.

Als Stifter dieser Secte werden seit je zwei Männer genannt: Leukippos und Demokritos. Was aber den Leukipp betrifft, so wissen wir weder von seinem Leben etwas, noch von seiner Lehre. Demokrit, der „lachende Philosoph", der Leukipps Schüler gewesen sein soll, ca. 460 in Abdera geboren, verwendete sein großes Vermögen auf Reisen, schlug nach seiner Rückkehr die höchste Würde seiner Vaterstadt aus und starb hochgeachtet im 90. Jahre. Die große Zahl seiner Schriften beweist seine Gelehrsamkeit; ihren Stil vergleicht Cicero mit dem platonischen. Seine Persönlichkeit hat unser Dichter Wieland in den „Abderiten" trefflich geschildert. — Als Principien setzt Demokrit das Volle und das Leere, jenes ist das Seiende, dies das Nichtseiende im höheren Sinne, denn der leere Raum ist eben so nothwendig wie die Atome. Die Bewegung fordert ihn; Verdünnung und Verdichtung sind nur durch ihn möglich; Wachsthum ist Eindringen der Nahrung in leere Stellen, ein Gefäß mit Asche gefüllt faßt mehr Wasser, als der scheinbar vorhandene Raum ahnen läßt, es muß also in die Poren der Asche eintreten. — Ist hier auch übersehen, daß das „Leere" doch auch

wieder voll ist, nämlich voll Luft, resp. Aether, und daß auch ohne leere Zwischenräume Bewegung und Wachsthum möglich ist, nämlich durch Verdrängung und Vertauschung der Plätze, so ist doch ein richtiger Gedanke, wenn auch noch roh, ausgesprochen. — Die Atome nun sind untheilbare Körperchen, die sich nur durch Gestalt (wie A und N), Ordnung (A N und N A) und Lage (N und Z) unterscheiden. Aus ihrer Lage folgt alles Uebrige: denn diese ist gleich der Größe, dieser entspricht die Schwere, die sie nach unten treibt und durch Zusammenordnung mit anderen Atomen sie zu Dingen gestaltet. Die Atome haben also kein specifisches, sondern nur absolutes Gewicht, entsprechend der Menge von der einen gleichartigen Materie. Sie selbst sind ursachlos und ewig, wie ihre durch die Schwere herbeigeführte Bewegung, welche sie zusammenwirbelt und dadurch Welten auf Welten bildet. Freilich drängen sich dabei sogleich mehrere Einwände auf: Waren die Atome von Anfang an gleich groß oder verschieden? Bei gleichen ist keine Bewegung, bei verschiedenen kein Wirbel möglich. Bedeutet die Größe der Atome nur Gewicht oder Schwere? In jenem Falle müssen alle schließlich „unten" anlangen, in diesem hätten wir eine Kraft der Cohäsion und Repulsion, welche die Atome auseinanderhielte. Wie entstehen die qualitativ verschiedenen Dinge aus qualitativ gleichen Urkörperchen? Aber Demokrit bemerkte auch treffend, daß diese nicht Sache der Erfahrung, sondern nur des Denkens seien. Durch die ihnen eigenthümliche Bewegung hat er jede außerweltliche Ursache ausgeschlossen und Alles unter das Gesetz der Nothwendigkeit gestellt. Diese Hypothese, welche das Eine und Viele der Eleaten und Jonier vereinigte, ist die consequenteste Ausbildung der mechanischen Anschauung. Es ist Materialismus. Seine Behauptung, daß Nichts aus Nichts werde, noch Etwas vernichtet werden könne, enthält schon den modernen Lehrsatz von der Erhaltung der Kraft und des Stoffes. Seine Ausschließung des Zufalls, als des Schlupfwinkels der Unwissenheit, erhebt die Nothwendigkeit auf den Thron; nur bei materialistischer und christlicher Weltanschauung ist dies der Fall. Dort mit Setzung der absoluten Causalität, hier der

absoluten Zweckbestimmung. Beide leugnen, daß es etwas Zufälliges gebe; jene, weil Alles aus dem Zusammenhang der Ursachen folge, diese, weil Alles vorherbestimmt sei.

Mit seiner Atomistik stimmt Demokrits Erkenntnißlehre. „Entweder ist nichts wahr, sagt er, oder was wahr ist, ist uns nicht klar. Im Allgemeinen giebt der Sinneseindruck den Gedanken; und da er zugleich nur Veränderung (in uns) ist, so sind die Sinneseindrücke nothwendig wahr." Dies heißt, Sinneseindrücke sind subjectiv, aber nicht objectiv wahr. In Wirklichkeit existiren ja nur Atome und leerer Raum. Aber doch findet ein wirklicher Vorgang statt, denn nach Demokrit lösen sich Bilder von den Dingen los und dringen durch die Poren der Sinne in uns ein — eine Ansicht, die man noch Jahrhunderte lang festgehalten hat. Eine Erklärung, wie die Sinne wahrnehmen, versucht zu haben, ist jedenfalls ein glänzendes Zeugniß seines Scharfsinns. Da aber nur das äußere Bild der Form von den Dingen abgeworfen wird, so nehmen wir nicht die Dinge selber, sondern nur Phänomene wahr; erst das Nachdenken führt zur Erkenntniß. Klarer hatte bisher kein Philosoph den Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung von der Erkenntniß ausgesprochen.

Auch die sittlichen Regeln Demokrits schützen ihn vor dem ungerechten Vorwurf von Ritter, „Geschichte der Philosophie" und Anderen, ein Sophist oder gemeiner Materialist zu sein. Die Seele, aus runden Feueratomen bestehend, ist der edelste Theil an uns, der Leib nur ihr Zelt. Das höchste Gut, die Zufriedenheit, wird durch Vermeidung aller Extreme, aber nicht durch äußere Güter erlangt; nicht die That allein, sondern auch die Gesinnung soll rein sein; vor uns selbst sollen wir uns am meisten schämen. Die höchste Lust gewährt uns Erkenntniß; des Weisen Vaterland ist das Weltall.

Endlich bewährt Demokritos auch in der Zusammensetzung der Seele durch Feueratome seinen vorahnenden Blick. Er würdigte damit die Wärme, welche auch heute noch als Träger alles Lebens gilt, und deren Atome die feinsten sind. Er schrieb allen zusammengesetzten Dingen Seele zu, die mit dem Tode

herausgepreßt werde, nachdem sie mit dem Körper gewachsen und gealtert. Und indem er wohl einsah, wie sehr unsre geistige und physische Entwickelung von der Umgebung, in die wir kommen, abhängt, sprach er als das Ergebniß seiner Lehre den Wunsch aus, es möchten ihm vernünftige Bilder begegnen.

20. Rückblick.

Die bisher betrachteten Philosophien, welche nur einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten umfassen, haben eine gradezu erstaunliche Menge von Originalgedanken hervorgebracht. Nachdem der philosophische Geist der Hellenen von den Fesseln der Theologie befreit war, — alle vorgeführten Philosophen waren Verächter des Volksglaubens! — richtete er sich zuerst auf die Welt um ihn her. Die Verwunderung, sagt Aristoteles, war der Anfang der Philosophie. Nicht der eigne Organismus, noch weniger die psychologischen, ethischen und logischen Erscheinungen zogen zuerst des Menschen Aufmerksamkeit auf sich, sondern die gewaltigen Vorgänge in der Natur. Sie zu erklären machte er immer neue und glücklichere Versuche. Auf die dynamische Erklärung, welche noch mythologisirend den Stoff belebte, folgte die mechanische, — beide von Joniern aufgestellt. Anaxagoras und Heraklit treiben beide Anschauungen in der Betonung der Weltintelligenz und des reinen Werdens auf die Spitze. Aber viel abstracter ist die Kosmologie der Pythagoreer und Eleaten. Während jene alles Einzelne in das Netz der mathematischen Vorstellung, nicht ohne mystische Phantastik, einfangen, zwingen es die Eleaten in die ganz rationellen und metaphysischen Begriffe: Sein und Veränderung. Neben diesen Philosophen, die alle — auch Empedokles — ihre Weltanschauung synthetisch construiren, treten die Atomisten mit einem analytischen Versuche auf. Das aber scheint uns besonders interessant, daß sämmtliche Philosopheme Ausdruck einer unserer denknothwendigen Kategorien sind: Stoff und Kraft, Werden und Sein, Zahl und Denken, Substanz und Accidenz, Raum und Zeit. Daher das Bleibende und Grundlegende ihrer Arbeit.

Außer dem kosmologischen Problem fanden wir aber auch schon das psychologische behandelt. Das Verhältniß der Wahrnehmung zum Denken und die Möglichkeit menschlicher Erkenntniß überhaupt ward gründlich erwogen. Man lernte zwischen objectiven und subjectiven Thatsachen unterscheiden.

Diese Untersuchungen führten zu einem dritten, dem dialektischen Gebiete. Die Sicherheit, mit der man Erkenntnisse zu sammeln wähnte, ward erschüttert, der Zweifel rege und die Frage nach dem Ursprung des Irrthums aufgenöthigt.

So sehen wir bereits im Keime drei große Gebiete aller Philosophie entwickelt: die Ontologie, Psychologie und Logik; am meisten die erste. Die mehr praktischen Wissenschaften der Moral, Politik und Pädagogik waren noch nicht ausgeführt. Aber ihre Bearbeitung ist leicht, nachdem so die Grundlagen der Philosophie gelegt sind; selbst die classische Periode hellenischen Philosophirens kann die Elemente nur mannigfaltig combiniren und detailliren — die Probleme bleiben dieselben.

B. Classische Zeit des Hellenismus.

Sokrates bis Epikur.

21. Die Sophisten.

Selten ist eine Geistesrichtung schwerer und hartnäckiger verkannt worden, als die der Sophisten. Die meisten Historiker sprachen und sprechen die ungerechten Vorwürfe gegen sie dem Plato nach, der, wie man auf den ersten Blick sieht, nur eine Caricatur zeichnet. Aber dies ist eben so thöricht, als wollte man Sokrates nach dem verzerrten Bilde des Komikers Aristophanes zeichnen. Die Vorwürfe, welche Plato gegen sie vorbringt, richten sich durch ihre Ungereimtheit und Gehässigkeit selber.

Daß sie „einen schlechtern Grund zum bessern machen zu wollen“ versprachen, heißt nichts anderes, als daß sie Lehrer der Rhetorik und Disputirkunst waren. In einem Staate wie Athen, wo Jeder sich selbst vertheidigen, sein eigner Anwalt sein mußte, wo Jeder in der Ekklesia und im Felde durch Beredsamkeit „seine Sache zur bessern machen“ konnte, war diese Ankündigung so willkommen, daß sie gern theuer bezahlt wurde. Doch schon jene Ankündigung soll unsittlich sein, sowohl an sich, als auch, weil sich die Sophisten dafür honoriren ließen. Aber lehrten sie nicht auch selbstverständlich, die bessere Sache zur bessern zu machen, d. h. sich im Proceß gegen falsche Ankläger durchzubringen? Und daß sie Geld dafür nahmen, ist an sich doch nicht unsittlich. Wenigstens thaten es Dichter, Musiker und Schauspieler. Auch ist dies keine Eigenthümlichkeit der Sophisten. Demokrit und Zeno thaten es auch. Philosophen, die nicht so begütert sind, wie Plato, mußten und müssen es noch thun. — Aber die Sophisten sollen die Jugend verderbt haben! Doch wurde nur Sokrates dessen von den Zeitgenossen angeklagt. Aber, sagt man, sie hätten offen und schamlos Unsittlichkeit gelehrt. Aber wie, glaubt man denn im Ernst, die Athener hätten das nicht gemerkt, oder, wenn sie es merkten, geduldet? Hätten die Sophisten wirklich alle Gesetze zum Spielball, alle Moralität zum Spott gemacht, würde der atheniſche Staat sie nicht ausgewiesen haben? Anaxagoras, der Philosoph, und Protagoras, der Sophist, wurden verbannt, weil sie die Volksreligion antasteten. Im Uebrigen wurden die Sophisten mit Gold und Ehren überhäuft, sie waren die geistigen Führer ihrer Zeit. Erklärlich, daß sie von gewissen Gegnern gehaßt oder verachtet wurden. Gehaßt von Politikern, wegen ihrer subjectivistischen Richtung und ihres Einflusses. Sie klärten das Volk auf, gaben ihm die Waffen der Rede und der Logik, erfüllten es mit dem großen Grundsatz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei — alles Grundgedanken von Gewicht, aber kein System. Von einer Secte der „Sophistik“ weiß nur die Phantasie einiger Geschichtschreiber, die von den Engländern Lewes und Grote widerlegt sind. Verachtet aber konnten sie werden von

Männern wie Plato, einsamen, stolzen Denkern, welche nicht auf die Menge wirken wollten und sich über den Beifall der redegewandten Sophisten ärgerten. Aber, wie überall, ist auch in der Philosophie das Volk der letzte Richter. — Auch der Vorwurf, der sie für Athens Verfall verantwortlich macht, ist ungerecht. Abgesehen davon, daß Athen auch zu Miltiades' Zeit nicht viel besser war, so wird dies selbst durch solchen erbitterten Gegner, wie Plato, ausgeschlossen, indem er in seiner „Republik" VI, 398 das ganze Volk und alle geistigen Leiter als unsittlich tadelt. Als große Philosophen haben wir sie nicht aufzuführen, sie haben keine zusammenhängende Systeme aufgeführt. Aber doch verdankt ihnen die Geschichte die Aufklärung des hellenischen Volkes, die Bearbeitung logischer und psychologischer und sittlicher Probleme, so wie die Vorbereitung der classischen Zeit. Man kann sie daher füglich mit den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, den Freidenkern und Encyklopädisten vergleichen. Sie bezeichnen die Krisis, in welcher, wie im Leben, so auch im Denken Hellas sich befand. Sie heben die negative Seite des Dilemma's hervor, dessen positive Sokrates aussprechen sollte.

Protagoras aus Abdera, der sich zuerst einen Sophisten (= Aufklärer) nannte, blühte ca. 440; die Sage macht ihn zum Schüler seines jüngeren Zeitgenossen Demokrit, der ihn sogar vom Lastträger zum Philosophen gemacht habe. Aber abgesehen von der Chronologie, findet sich Nichts bei Protagoras, was zu dieser Annahme nöthigte. Ohne Zweifel wird er den Demokrit kennen gelernt haben. Eben so freilich auch den Heraklit, mit dem er sogar einige Ausdrücke gemein hat. In Sicilien und Athen erwarb er sich durch seine glänzenden Vorträge Ruhm und Reichthum, denn er lehrte kunstvolle Rede, Grammatik und Staatsverwaltung. Auch von Schriften desselben sind uns viele Titel überliefert; eine davon zog ihm in Athen die Anklage wegen Atheismus zu. Er entfloh, während die Athener an dem Buche ihre Kritik durch den Scheiterhaufen übten — das erste Mal in der Geschichte. Auf der Ueberfahrt nach Sicilien ertrank der berühmte Sophist.

Die wichtigste Lehre des Protagoras ist, daß „der Mensch das Maß aller Dinge sei.“ Denn da Alles, nach Heraklit, in beständigem Flusse sich befinde, sei dasselbe auch mit den Sinnen der Fall; auch sie würden durch Alter, Stimmung und Schicksal des Menschen modificirt. In jedem Moment sei daher Alles für Jeden so beschaffen, wie er es auffaßt, „die seienden Dinge, daß sie sind, die nichtseienden, daß sie nicht sind.“ Auch das Gute, Schöne und Wahre ist daher rein subjectiv. — Es fragt sich, wie weit Protagoras selbst die Tragweite seines Gedankens begriffen habe. Daß er dadurch zum Mißtrauen gegen die Metaphysik geführt wurde, beweist seine einseitig praktische Thätigkeit; er warf sich auf Staatslehre, Moral und Rhetorik. Können wir die absolute Wahrheit nicht finden, so müssen wir unsere Ansichten durch Ueberredung zur „stärkern“ machen; wie der Arzt nicht absolute Gesundheit, wohl aber gesündere Speisen reichen könne, so biete auch der „Arzt der Seele“ relativ wahrere Gedanken. Nach Platos Dialog „Gorgias“ hielt es der Sophist für die Sache der Jugend, zu philosophiren, der Mann habe sich mit dem praktischen Leben zu beschäftigen.

Protagoras' berühmter Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, ist von den Meisten mißverstanden und verketzert worden; sehen wir ihn daher einmal näher an. Der Begriff Mensch kann in collectivem und individuellem Sinne genommen werden. In jenem ist er ohne Zweifel richtig: es giebt keinen höheren Richter auf Erden als die Menschheit. Aber der Satz ist auch im subjectiven Sinne richtig. Daß in sinnlichen und ästhetischen Dingen der individuelle Geschmack den Ausschlag gebe, wird zugestanden; in religiösen Dingen folgt, bei näherer Betrachtung, auch Jeder seiner Eigenthümlichkeit; höchstens die Moral könnte man zu einer objectiven Norm erheben wollen. Bedenkt man aber, wie verschieden die durch Ort, Zeit und Nationalität bestimmten Sittenlehren sind, wie allmählich sie entstanden, wie widersprechend sie lauten, so muß man dem Protagoras auch betreffs dieses Gebietes beipflichten. „Was gerecht und ehrenwerth, sagt er, in jeder Stadt erscheint, ist es nur für diese Stadt, so lange diese Ansicht vorherrscht.“

TAYLOR INSTITUTION OXFORD

Von den Göttern erklärte er nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht; denn Vieles verhindere, es zu wissen; die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

Bei seiner oben gezeichneten Anschauung verachtet er die Tugend keineswegs; er war selbst ein sehr geachteter Charakter. Aber er maßte sich nicht an, absolut gute Grundsätze zu haben oder zu lehren, sondern seine Schüler nur zu derjenigen Tüchtigkeit zu führen, welche er als „Wohlberathensein" definirte. Diese utilitarische Färbung seiner Lehre hängt mit ihrer praktischen Tendenz zusammen.

Gorgias aus Leontini kam als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, um es zur Hilfe gegen Syrakus anzurufen. Seine glanzvolle, dem Korax und Tisias folgende Rhetorik begeisterte die athenische Jugend, besonders, da er gewisse Kunstgriffe lehrte, welche dem Vertheidiger und Volksredner sehr zu Statten kamen. Auch in Thessalien wirkte er und starb 109 Jahr alt, noch Sokrates überlebend. Als er den nach ihm betitelten Dialog Platos gelesen, soll er ausgerufen haben: „Ich habe mich nicht wiedererkannt; der junge Mann hat jedoch großes Talent zur Satire!" — ein Wort, das unser Urtheil über Platos Parteilichkeit bestätigt.

In der Erkenntnißlehre schließt sich Gorgias an die Eleaten, in der Physik an Empedokles. In seiner Schrift: „Ueber das Nichtseiende oder die Natur" suchte er drei Sätze zu beweisen: 1) Es ist Nichts; 2) wenn aber Etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wäre aber auch Etwas und wäre dies erkennbar, so würde es doch nicht an Andere mittheilbar sein. — Der Hebel des Beweises ist die doppelte Bedeutung des „ist", einmal heißt es „existirt", das andere Mal bedeutet es nur die Copula, ganz wie bei den Eleaten. Den ersten Satz bewies er so: Wenn Etwas wäre, müßte es ein Sein, ein Nichtsein oder Beides zugleich sein. Ein Nichtseiendes kann nicht sein, weil es dem Seienden entgegengesetzt ist, und es, wenn dieses ist, nicht sein kann. Nach den Eleaten kann aber auch das Sein nicht sein, da es weder Eins noch Vieles, weder geworden noch ungeworden wäre. Aber auch Beides zugleich könnte nicht sein;

denn sonst wären sie in Bezug aufs Sein dasselbe. Entweder sind also beide nicht, oder sind sie, so sind sie doch nicht mehr zwei. Der zweite Satz, daß das Seiende doch nicht erkannt werden könnte, folgt ihm so: Gäbe es Erkenntniß des Seienden, so müßte das Gedachte sein, das Nichtseiende aber nicht einmal gedacht werden können; es gäbe also dann gar keinen Irrthum. Und stellte wiederum der Gedanke die Dinge dar, wie sie sind, so müßten Gedanken von weißen Dingen weiß sein. Endlich sei die Erkenntniß, selbst wenn es solche gäbe, nicht mittheilbar. Denn die Worte seien nur unzureichende Zeichen, Jeder verstehe etwas Anderes darunter, ja wir selbst dächten fort und fort Anderes. So kommt also Gorgias zu dem entgegengesetzten Resultat, wie Protagoras; jener erklärte alles Denken für wahr, dieser alles für falsch. Beide stimmen in dem Mißtrauen gegen die Speculation überein. Erwägen wir aber des Gorgias drei Sätze genauer, so können wir ihnen eine gewisse Wahrheit nicht absprechen. Wie schwierig es zunächst ist, die objective Existenz einer Außenwelt darzuthun, zeigen die immer aufs Neue gemachten Versuche, es zu thun. Sodann hat wohl schon Jeder die Schwierigkeiten, Andere über unsere wirkliche Meinung aufzuklären, erfahren; verbindet doch Jeder mit jedem Begriff eine andere Vorstellung, je nach seinem Bildungsgrade. Und bemerken wir nicht grade bei tieferem Studium einer Sache, daß sich unser Denken nie mit dem Sein decken will? Gorgias erklärte dies, wie Empedokles, daß er annahm, unsere Sinnesbilder seien Ausflüsse aus den Poren der sich stets verändernden Dinge.

Von Prodikos aus Keos rühren nur einige moralische Aussagen her; so die berühmte Allegorie „Herakles am Scheidewege", den Tugend und Laster für sich gewinnen wollen, die Erhebung der Tugend über den Reichthum und des Todes über das Leben. — Auch von Hippias aus Elis wissen wir nur, daß er das Gesetz den Tyrannen der Menschen nannte, da es sie zwinge, gegen ihre Natur zu handeln. Wegen solcher moralisirenden Aussprüche haben diese beiden Sophisten vor den Gegnern der ganzen Richtung etwas Gnade gefunden.

Viele gebildete Griechen theilten die sophistischen Grundsätze, sie je nach ihrer eignen Tüchtigkeit gut oder übel anwendend. So der Rhetor Polus und Kritias, einer der Dreißig (404), der den Götterglauben für die Erfindung eines schlauen Staatsmannes erklärte.

22. Sokrates.

Aus ihrem eignen Kreise erwuchs den Sophisten ihr heftigster Gegner: Sokrates, des Sophroniskos und der Phänarete Sohn (470—399). Auch er hatte, wie die Sophisten, die Natur studirt und die Unzulänglichkeit unserer Sinnenerkenntniß gefunden; auch er beschäftigte sich, wie sie, nicht mit metaphysischen, sondern mit praktischen Fragen; auch er suchte nur im Subjecte alle Wahrheit, wie jene. Aber wie verschieden war er im Uebrigen: Jene zogen in prachtvollem Pompe durch die Städte Griechenlands — er durchwanderte arm und barfuß die Straßen Athens; jene vermaßen sich, über Alles für und wider sprechen zu können — er gestand von vornherein, daß er nichts wisse; jene lehrten für schweres Geld rhetorische Künste — er gab seine einfachen, aber treffenden Bemerkungen Jedem umsonst; jene verachteten die Wahrheit, — er arbeitete für sie sein Leben lang und starb dafür als Märtyrer. Häßlich, wie ein Silen, mit platter Nase, wulstigen Lippen und hängendem Bauche, bezauberte er Vornehm und Gering durch seine schmucklose, witzige und scharfsinnige Unterhaltung. Nachdem er früh die Bildhauerkunst, die er von seinem Vater erlernt, verlassen — noch lange nachher zeigte man von ihm drei bekleidete Grazien — studirte er eifrig die bisher geschilderten Philosophen, um als einzig sichere Erkenntniß die Einsicht in unsere Unfähigkeit zu gewinnen. Damit war sein künftiges Loos entschieden. Aus eignem Drang und durch ein Orakel des delphischen Apollo, das ihn den Weisesten nannte, bestimmt, suchte er nun Andere zu derselben Erkenntniß zu bringen. Dies nannte er scherzhaft seine Hebammenkunst; wie seine Mutter Kindern zur Welt verhelfe, so thue ers den Gedanken. Wo er Jemand fand, der sich für besonders weise hielt, mochte es ein Staatsmann, Dichter, Sophist oder Handwerker

sein — stets brachte er ihn in Kurzem zum Eingeständniß seiner Unwissenheit. Vom Alltäglichen ausgehend, bat ihn Sokrates um Belehrung; erfreut über solche Bescheidenheit kramte der Andere seine Weisheit schnell, aber unüberlegt aus, verwickelte sich in absurde Consequenzen und Widersprüche und bald war er das Gespött der gespannt lauschenden Menge. Natürlich erwarb sich Sokrates durch diese (heuristische) Methode, welche von Sarkasmus nicht frei war, eben so viele Feinde, wie Freunde. Aber sie vermochten so leicht nichts gegen ihn, denn er war ein eben so guter Bürger wie tugendhafter Mensch. Seine Tapferkeit, die ihn in drei Feldzügen ausgezeichnet hatte, bewies er auch im Frieden, vor den dreißig Tyrannen und, was vielleicht mehr ist, vor dem tyrannischen Pöbel; beidemal wagte er lieber das Leben, ehe er eine Ungerechtigkeit beging. Sein tägliches Leben war tadellos; ausdauernd in Frost und Hitze, in Mangel und Ueberfluß; unbestechlich für Lob und Tadel, für Geld und Drohung; aufopferungsfähig als Freund, als Beleidigter nachsichtig; ein treuer Gatte und braver Bürger — so steht sein Bild, durch Plato und Xenophon noch verklärt, als ein Ideal menschlicher Tugend vor uns. Und doch haben ihn die Athener zum Schierling verurtheilt? Allerdings — und von ihrem Standpunkt konnten sie nicht anders. Er war seiner Zeit zu weit voraus, sie verstand ihn nicht; er wollte reformiren — daher mußte er das Loos aller Reformatoren: Haß, Verbannung oder Tod, theilen. Seine Absichten waren rein, aber die Ausführung mußte seine Mitbürger verletzen. Er, der tiefreligiöse Mann, der an die „Stimme Gottes in seinem Herzen" (das „Daimonion") glaubte, ward der Gottlosigkeit angeklagt; er sollte die Jugend verderben, dessen ganzes Reden und Thun das Gepräge reinster Sittlichkeit trug! Aber er galt dem großen Haufen, dessen Meinung der Komiker Aristophanes zeichnet, für nichts mehr als einen Sophisten, freilich für einen solchen, der immer auf die Tugend hinwies. Dieses beständige Geißeln der Volksthorheit war Allen unbequem. Daher fand die Klage dreier unbedeutender Menschen (Anytos, Meletos und Lykon) Gehör. Dazu kam, daß Sokrates in seinen Gesprächen Scherz und Ernst

mischte, falsche Voraussetzungen nicht sogleich widerlegte; er ehrte in der That äußerlich die Götter, im Grunde aber glaubte er, was er nicht verschwieg, nur an einen Gott; auch schien er in der That mit dem „Daimonion" eine neue Gottheit einzuführen. Freilich dachten wohl die meisten Gebildeten damals eben so; aber der Polytheismus war Staatsreligion und wurde, aus Furcht vor Entfesselung der Menge, geschützt. Vor Allem aber wird der zweite Anklagepunkt seinen Richtern begründet erschienen sein: Seine Methode, welche, wie die sophistische, stets das Kritisiren und Selbstdenken hervorlockte, mußte bei conservativen Gemüthern Anstoß erwecken; er schien am Altväterlichen zu rütteln, wie Kritias und Alkibiades, seine Schüler. Nicht persönliche Feindschaft, eine Partei hat ihn gestürzt, in einer gewaltsamen, reactionären Zeit. Endlich hat wohl sein stolzes, kühnes Auftreten den Ausschlag gegeben; ja, dies allein hat ihm schließlich das Todesurtheil eingebracht. Denn nachdem ihn für schuldig nur eine geringe Majorität befunden, stimmten, nach seiner herausfordernden Rede, achtzig gegen ihn! Freilich glaubte der edle Mann, die Schwierigkeit sei nicht, dem Tode zu entgehen, sondern der Schlechtigkeit. Und so starb er denn, wie er gelebt hatte, männlich. Vergebens bestürmten ihn seine Schüler, zu entfliehen; er blieb und verbrachte die letzten Tage, die ihm ein Fest wider Erwarten verlängerte, mit philosophischen Gesprächen, unter anderen über die Unsterblichkeit. Ohne Klage, ohne Flüche, ohne Furcht trank er langsam den Giftbecher. „Krito, wir sind dem Aeskulap einen Hahn schuldig!" waren seine letzten Worte, womit er den Tod als seine Genesung bezeichnete. Hiernach werden wir seinem Schüler Xenophon beistimmen, wenn er ausruft: „Ich werde ihn immer als den tugendhaftesten und glücklichsten aller Menschen betrachten. Sollte aber irgendwer anders denken, so vergleiche er erst Sokrates mit wem er will und dann entscheide er!" —

Was seine Lehre anbetrifft, so sind wir, da er selbst nichts geschrieben, auf zwei abweichende Berichte angewiesen: Der nüchterne Xenophon hat mehr seine Persönlichkeit, der ideale Plato vorwiegend seine philosophische Bedeutung geschildert;

nimmt man dazu die objectiven Bemerkungen des Aristoteles, so läßt sich Folgendes ziemlich sicher behaupten. Vor Allem wichtig und neu ist des Sokrates Methode: Er verfuhr inductiv und definirend. Während seine Vorgänger und Zeitgenossen, auch die Sophisten, die Worte in dem landläufigen Sinne des alltäglichen Lebens nahmen, untersuchte er ihren Begriff; er zerlegte sie in Gattungen und Arten, suchte die Merkmale auf und faßte diese in klaren, haltbaren Definitionen zusammen. Seiner logischen Natur war es zuwider, unbestimmte, schiefe Ausdrücke zu brauchen. Da er aber im Besitz der Wahrheit weder war noch sein wollte, verband er mit diesem Definiren das inductive Verfahren. Er forderte irgend Einen zur Definirung einer Sache auf; nahm die von jenem gegebene Bestimmung zunächst ruhig an, wandte sie aber dann auf verschiedene Gattungen des Begriffes an; hierbei ergab sich denn bald, daß die gegebene Definition zu eng oder zu weit war, und vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitend fand er das Richtige. Darin, daß Sokrates dabei die Maske des Belehrung Suchenden vornahm, liegt zugleich seine bekannte Ironie. Ferner finden wir darin seine formelle Abweichung von den Sophisten; diese trieben Rhetorik, Sokrates Dialektik. Denn die ältesten Denker, sagt Aristoteles, wußten nichts von dieser Kunst. Freilich darf man, so wichtig auch diese definirende Thätigkeit war, die Methode nicht überschätzen, wie Sokrates selbst gethan zu haben scheint. Denn wenn er durch eine richtige Definition das Wesen der Sache gefunden zu haben meinte, so irrte er. Eine noch so umfassende Zerlegung eines Begriffs giebt doch immer nur die Summe von Vorstellungen, die wir damit verbinden, und vielleicht den Proceß, durch welchen wir dazu gelangten; die Sache selbst bleibt dabei oft eben so unbekannt, wie vorher. Aus der Identificirung der Wort- und Sach-Unterschiede entspringen die meisten Irrthümer; daraus die platonische falsche Meinung, die logischen Bezeichnungen seien reale, präexistente Wesen, nach oder aus denen die sinnlichen Dinge hervorgehen. — Die ganze Richtung des Sokrates ging auf das Sittliche; wie den Sophisten schien auch ihm die Beschäftigung

mit dem Menschen die wichtigste; von Pflanzen und Steinen meinte er nichts lernen zu können, außer die Einsicht, daß im All eine über die unsichtbaren Götter erhabene Vernunft zweckvoll walte. Daher sagt Cicero mit Recht, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel herab unter die Menschen gebracht. Er wollte die Forderung des delphischen Apoll: „Erkenne dich selbst" durch Selbstprüfung und Erforschung Anderer erfüllen. Das Fundament seiner Ethik ist, daß die Tugend ein Wissen, also lehrbar sei; denn Niemand handle freiwillig böse. Man hat diese Behauptung oft getadelt; und in der That, Sokrates scheint sich durch Annahme seines Dämoniums, jenes dunklen Gewissensdranges, selbst zu widersprechen. Aber dies ist nur Schein, jene Stimme ist Folge geübter und bewährter Tugend (der Eupraxie). In seinem Satze: Niemand handelt freiwillig schlecht, sondern nur aus Unwissenheit, ist „Unwissenheit" im weitesten Sinne zu nehmen. Wohl giebt es Schurken, die mit Bewußtsein schlecht handeln, aber wüßten sie, daß sie sich dabei doch selbst den größten Schaden thun, so würden sie anders handeln. Kein Mensch thut das, wovon er meint, es sei ihm selbst zum Schaden, nur das für gut Gehaltene wird erstrebt. Was freilich Jeder für das jedesmal Beste hält, ob Geld, Macht, Wissen oder Tugend, hängt theils von seiner Bildung theils von der Gewalt seiner Triebe — beides aber doch von seinem Wissen ab. Unser ganzes Schwanken und Wählen zwischen Gut und Böse hat nur darin seinen Grund, daß wir nicht unser Bestes kennen; sobald wir Gewißheit darüber haben, handeln wir. Daher nannte Sokrates die Tugend das auf Einsicht beruhende Rechthandeln. In ihr ist das Gute mit dem Schönen und Nützlichen vereinigt; natürlich beherrscht sie die Triebe und hält die Seele für weitere Erkenntniß offen. Wie die Mäßigkeit, ist aber auch Tapferkeit und Gerechtigkeit mit der Einsicht verbunden. In diesem Sinne bezeichnete Sokrates alle Tugend als eine; es ist die ungehemmte Herrschaft der Vernunft. Da nun die Seele aus Gott entsprungen und in den Leib gesetzt ist, Gott immer ähnlicher zu werden, so ist die Tugend zugleich die beste Gottesverehrung. In Gott ist der letzte Grund, wie für die

physische, so für die moralische Weltordnung, und da Sokrates Gott im eigenen Herzen verspürte, so fand er den Wahrheitsgrund in sich selbst. Auch dies unterscheidet ihn von den skeptischen Sophisten. Zugleich erkennen wir hieraus, wie aus sonstigen Aeußerungen, daß er ein tiefreligiöses Gemüth war. Von melancholisch-gallichtem Temperament, wie alle religiösen Eiferer, kämpfte und starb er für seine Ueberzeugung; seine Persönlichkeit mehr als seine Lehre hat ihn, wie Christus, zum Stifter einer zahlreichen Schule gemacht.

23. Die unvollkommenen Sokratiker.

Aber wie wir schon oben sahen, daß uns das Bild dieses bedeutenden Mannes von zwei Schülern ganz verschieden überliefert worden sei, so faßten die Schüler auch je nach ihrer Fähigkeit sein Wesen auf: die Einen sahen in ihm mehr den tugendhaften, die Anderen mehr den wissenschaftlichen Mann; sie betonten daher die eine Seite ausschließlich. Diese nennen wir, da sie den Meister nicht ganz auffaßten, die „unvollkommenen Sokratiker". Nur Einer, Plato, verstand ihn nicht nur völlig, sondern er übertraf auch seinen Lehrer weit, so daß er und seine Schule die Blüthe hellenischer Philosophie bezeichnet.

Die unvollkommenen Sokratiker verbanden mit ihrer von Sokrates angenommenen Hauptlehre gewöhnlich ältere Gedanken, da sie den athenischen Weisen meist in ihrem höhern Lebensalter gehört hatten. Das wissenschaftliche Moment hoben die Megariker hervor, das sittliche zwei andere entgegengesetzte Secten. Denn das Glück eines harmonischen Lebens glaubten die Kyniker durch Entsagung, die Kyrenaiker durch Genuß zu finden, ein Gegensatz, der sich noch oft in der Geschichte wiederholt.

24. Die Megariker.

Eukleides von Megara (von dem hundert Jahre späteren Mathematiker wohl zu unterscheiden!) war mit Lebensgefahr in Frauenkleidern nach Athen gewandert, den Sokrates zu hören. Um ihn, der auch bei des Meisters Tode zugegen war, sammelten

sich die aus Athen flüchtenden Schüler. Bald aber verließen ihn die anderer Meinung waren, doch bildete sich um ihn eine Schule. Seine Grundlehre ist eleatisch: Es giebt nur ein Unveränderliches, das nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft erkennbar ist. Damit verband Euklid die ethische Idee des Sokrates, indem er das Eine als das Gute, Vernünftige, die Einsicht bezeichnete. Hatte doch Sokrates stets Begriffe zu gewinnen gesucht; sie schienen dem Euklid daher als das wahrhaft Seiende. Eben so behauptete er mit Sokrates, es gäbe nur ein Gutes, die Tugenden wären nur verschiedene Namen für dasselbe. Aber er, oder seine Schule, ging noch weiter: Er leugnete sowohl die Möglichkeit als auch das Schlechte; nur das Eine ist und das ist das Gute. Dadurch wurden freilich die wirklichen Dinge und die Begriffe in Frage gestellt. Doch verwarf er mit Recht die sokratische Schlußmethode durch Analogie als unzureichend. — Ihre eleatische Opposition gegen landläufige Vorstellungen verleitete die Megariker, durch Trugschlüsse ihre Gegner in Verlegenheit zu setzen. Die Sophismen des Eubulides: der Lügner, Versteckte, Verhüllte, die Elektra, der Kornhaufe, Gehörnte und Kahlkopf sind mehr Vexirstückchen als Beweismittel ihrer Lehre. Aber diesem sophistischen Zeitalter scheinen sie imponirt zu haben. Der „Lügner" z. B. lautet: Wenn Jemand sagt, er lüge eben, lügt er da oder nicht? — Eher diente die Frage, wieviel Haare Einem ausgerauft werden müßten, bis er ein Kahlkopf wäre, dazu, den allmählichen Uebergang aus Einem in Vieles zu zeigen. Ihre Beweise gegen die Denkbarkeit der Bewegung finden sich schon bei Zeno. Scharfsinniger ist Diodor's Beweis, daß nur das Wirkliche möglich sei: „Aus etwas Möglichem kann nichts Unmögliches folgen; nun ist es aber unmöglich, daß etwas Vergangenes anders sei, als es ist. Wäre aber eben dieses in einem frühern Zeitpunkt möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches hervorgegangen; es wäre also nie möglich. Es ist daher überhaupt unmöglich, daß Etwas geschehe, was nicht wirklich geschieht". Wegen dieser logischen Fangschlüsse hießen die Megariker die Streitsüchtigen (Eristiker).

Hervorragend war später (ca. 300) Stilpo aus Megara, der sich mit Festhaltung des dialektischen Princips der kynischen Ethik näherte. Da das Gute nur Eins sei, dürfe, meinte er, kein Begriff als Prädicat einem anderen beigelegt werden; und da alles Uebrige, außer dem Guten, nichtig sei, so könne den Weisen nichts betrüben; Apathie, die höchste Tugend, bewies Stilpo selbst als Verbannter, da er „Alles mit sich trage".

Mit der megarischen Schule verwandt waren zwei andere, unbedeutendere: die Elische und Eretische, jene von Phädo, dem Lieblingsschüler des Sokrates, diese von Menedemos gestiftet.

25. Die Kyniker.

Antisthenes, Sohn eines Atheners und einer thrakischen Sklavin, wurde in reiferm Alter, nachdem er erst den Gorgias gehört und selbst eine sophistische Schule gestiftet hatte, noch einmal Schüler, da ihn des Sokrates Persönlichkeit anzog. Seine Tugend und Bedürfnißlosigkeit nachzuahmen, schien ihm das Höchste; arm und, wegen seiner Abstammung, rechtlos, setzte er seinen Stolz darein, Reichthum, Ehre und Genuß zu verachten; im Bettleraufzug, durch den Sokrates seine Eitelkeit hindurchschimmern sah, wanderte er umher und sammelte später einige Anhänger im Gymnasion (= Ringplatz) Kynosarges um sich, wonach seine Schule, vielleicht mit Anspielung auf ihr Aeußeres, die kynische genannt wurde. Sein eifrigster Schüler, Diogenes von Sinope, übertraf ihn noch an Abhärtung. Beide waren keineswegs, wie man gewöhnlich wähnt, ungebildet; vielmehr werden uns mehrere Schriften von ihnen genannt, und Diogenes war als Erzieher geachtet. Seine Unterredung mit Alexander dem Großen ist bekannt. Wegen seiner Uebertreibungen heißt er schon bei den Alten der „rasende Sokrates". Etwas milder war Krates, der sich mit seiner Gattin Hipparchia der Secte anschloß; Zeno von Kittion endlich machte den Uebergang zur stoischen Schule.

Die Kyniker legten alles Gewicht auf die Ethik, während Sokrates die Tugend für ein Wissen gehalten hatte, erklärten sie sie für eine Sache der That; der Weise bedürfe nur „sokra-

tischer Stärke", alles rein theoretische Wissen sei Ballast und halte die Selbsterkenntniß auf. Wie Sokrates forderte auch Antisthenes Begriffe; aber grade aus ihnen meinte er seine Verachtung des Theoretischen zu begründen. Denn man dürfe nur jedes Ding mit dem ihm eigenthümlichen Ausdruck benennen; Definitionen seien langes Gerede. Jedes Ding sei zu individuell, als daß es unter einen allgemeinen Begriff gefaßt werden könnte. Daher bekämpfte er auch Plato's Ideenlehre: „Pferde sehe er, keine Pferdheit". So gelangte Antisthenes zum Nominalismus — Plato zum Realismus, Beide an Sokrates anknüpfend. Und indem Jener nur identische Urtheile zuließ, behauptete er, es sei unmöglich, sich zu widersprechen; denn entweder meine man Dasselbe oder ganz etwas Anderes. Das Folgerichtige wäre freilich die Unmöglichkeit, überhaupt Etwas auszusagen! — In der Sittenlehre hielten die Kyniker zunächst die sokratische Identificirung von Glück und Tugend fest: es gebe kein Gut als die Tugend, kein Uebel als die Schlechtigkeit. Aber sie gingen nun soweit zu sagen, Alles dazwischen sei ganz gleichgültig: Gold, Ehre, Verwandte, Freunde. Nur was wir geistig besitzen, ist ein Gut; die Tugend allein schützt uns und macht uns frei. So antwortete Diogenes auf die Frage, welchen Vortheil er von der Philosophie habe: „Sie befähigt mich, mir selbst Gesellschaft zu leisten!" und als man ihn rühmte, rief er aus: „Habe ich denn etwas Unrechtes gethan, daß ich gelobt werde?" denn das Meiste von dem, was die Menschen für ein Gut halten, ist ein Uebel, und umgekehrt. So schien dem Antisthenes das größte Uebel die Lust, er wollte lieber wahnsinnig als sinnlich sein; umgekehrt ist Tod und Arbeit kein Uebel; jener, weil wir überhaupt nichts mehr empfinden, diese, weil wir durch sie Unabhängigkeit erlangen. Daher wird der Weise alle jene äußeren Güter verachten neben der Tugend. Denn diese ist, wie schon Sokrates sagte, Einsicht; daher lehrbar und, wie alles Wissen, unverlierbar. Denn wenn Jemand die rechte Einsicht habe, so könne er sie nicht wieder verlieren. Worin aber eigentlich die Einsicht bestehen sollte, können wir nur aus dem Bisherigen vermuthen: in der Erkenntniß, daß alles Sinnliche nichtig und leerer „Duft" sei.

Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß sich mit der rechten Einsicht der rechte Wille verbinde. Dies hängt von Anlage, Unterweisung und Uebung ab. Wer aber dahin gelangt, ist glücklich: der Weise hat überall Genüge, ist überall heimisch, ohne Fehler und Uebel; als ein Freund der Götter genießt er das ganze Leben wie ein Fest. Die anderen Menschen dagegen, die Thoren, sind Sklaven ihrer Thorheit, Leidenschaft und Einbildung. Daher suchte Diogenes bei lichtem Tage mit der Laterne Männer; aber er fand, wie er sagte, Weiber in Athen, in Sparta Knaben! In selbstgenügender Tugend wollten sie ihre innere Unabhängigkeit von Genüssen auch äußerlich beweisen. Als die Kapuziner der alten Welt eiferten sie mit Wort und That gegen die Ueppigkeit ihrer Zeit; sie wetteiferten mit einander in Selbstpeinigung. Aber soviel Energie und Muth zu solchem, mit Entbehrung, Spott und Verachtung verknüpften Leben auch gehörte — sittlich erscheint es uns darum doch nicht. Naturgemäß leben heißt nicht leben wie das liebe Vieh; unser schöner Leib mit seinen Trieben ist weder ein „Kerker“ noch eine „Kloake“; die Sinnlichkeit beherrscht man nicht dadurch, daß man sie zertritt, sondern in den Dienst edler Zwecke nimmt. Und wieviel Eitelkeit und Schamlosigkeit war bei diesen kynischen Tugendhelden! Diogenes schlug, wo er konnte, der öffentlichen Sitte ins Gesicht; Weibergemeinschaft, Unzucht, Blutschande und Essen von Menschenfleisch vertheidigten sie, denn die Rückkehr zum Naturzustande schien ihnen das Beste; daher haben sie zuerst im Alterthum die Sklaverei für Unrecht erklärt. Dabei ertrug Diogenes selbst dieselbe mit Gleichmuth; denn auch als Sklave fühlte er sich frei. Ueberhaupt war den Kynikern das ganze Staatsleben gleichgültig, keine Verfassung sagte ihnen zu, und ihr Vaterland schien ihnen die Welt. Eben so bestritten sie die Vielheit der Volksgötter; Antisthenes glaubte, es gebe nur einen Gott, der nicht dargestellt werden dürfe. Damit ist die landläufige Meinung, nur die Juden und Christen hätten Monotheismus, widerlegt. Diesen Gott wollten die Kyniker durch Weisheit und Tugend, nicht durch Opfer und Gebet verehren; Wahrsager und Mysterien verspotteten sie. Um aber auf die

Masse einzuwirken, deuteten sie Homer und die Mythen allegorisch. Erwägt man schließlich, daß sie die Menschen bessern und belehren wollten, daß sie dies unter Askese, Verachtung und Verfolgung thaten, daß sie dabei symbolische Handlungen, herbe und humoristische Worte anwandten, so kann man sie mit den alttestamentlichen Propheten oder den christlichen Mönchen vergleichen. Letztere sind denn auch in der That durch ihr Vorbild zum Theil hervorgerufen worden. Die Kyniker aber sind für die Geschichte der Philosophie weniger durch positive Lehren, als durch ihre negative Opposition gegen praktische Thorheit von Bedeutung.

26. Die Kyrenaiker.

Die dritte der einseitigen Richtungen, die sich an Sokrates anschließen, ward durch Aristipp aus Kyrene gestiftet. Aus reicher, angesehener Familie in einer üppigen Handelsstadt geboren, wurde er, nachdem er schon den Protagoras eifrig gehört, Schüler des Sokrates, dessen Ruhm ihn nach Athen gelockt hatte. Sein ganz andersartiges Naturell ließ ihn eine gewisse Selbständigkeit behaupten, so daß er, seinen Grundsätzen gemäß, der aufregenden Hinrichtung des Sokrates nicht beiwohnte. In Kyrene stiftete er seine hedonische Schule, in welcher seine Tochter Arete, sein Enkel Aristipp der „Mutterschüler", Theodor, der Atheist, Euemeros, der Rationalist, Hegesias und Annikeris hervorragten. —

Aristipp, der wie Euklid und Antisthenes nur ein Sokratiker sein wollte, hat auch die praktische Seite seines Meisters ausgebildet. Aristoteles nennt ihn einen Sophisten, vielleicht nur, weil er für seine Vorträge Geld nahm. Aber sophistisch ist auch an ihm, daß er die Erkenntniß auf die Empfindungen beschränkt; wie Protagoras betonte er die stetige Veränderung der Dinge. Daher können wir über sie selbst nichts aussagen, sondern nur über die Eindrücke, welche sie hervorrufen; und zwar nur über unsere eignen, nicht über fremde. Selbst wenn Zwei sagen, sie empfinden dasselbe, können sie nicht sicher sein, ob sie dasselbe empfinden. Die gemeinsamen Namen geben

auch keine Garantie, denn Gelbsüchtige, Verrückte und verschiedene Nationen bezeichnen mit demselben Namen Verschiedenes. So sind also alle Empfindungen (subjectiv) wahr und objectiv unsicher. Daher verwarfen die Kyrenaiker, wie die beiden vorher betrachteten Secten, logische und physikalische Studien, sofern diese nicht ihre ethischen Behauptungen stützten. — Hierin zeigt sich nun ihr sokratisches Element: Sokrates hatte die Tugend ein Wissen genannt. Was aber soll das Object dieser Einsicht sein? Die Megariker antworteten: das Gute. Aber dies erfordert wieder eine Erklärung; eben so, wenn die Kyniker sagten: die Tugend. Auch wenn man das Nützliche angiebt, so fragt man wieder, wozu es nütze. Aristipp bestimmte das Glück, welches auch nach Sokrates der letzte Zweck aller Thätigkeit sein soll, als das Lustempfinden (Hedoné), d. h. seiner oben angedeuteten Erkenntnißlehre gemäß, die Erregung gewisser, uns am meisten zusagender Empfindungen. Dies sind die sanften, während die rauhen Bewegungen Unlust erzeugen; der Zustand völliger Ruhe, der aber vielleicht nie eintritt, ist empfindungslos, wie der Schlaf. Das Gute also, wonach Jeder strebt, ist die Lust, das Böse, was Jeder flieht, der Schmerz. Sokrates meinte, als er sich nach Beseitigung der Ketten wohl fühlte, die Lust sei etwas Negatives, nämlich Aufhebung des Schmerzes — Aristipp erkannte in ihr etwas Positives. Darin aber zeigte sich wieder ein echt sokratisches Element, daß, da unsere Seele nur durch Beherrschung den Fortbestand der Lust sichern kann, diese Lust nicht denkbar ohne Mäßigkeit. Jede Lust ist freilich ein Gut, mag sie sinnlich oder geistig, lang oder kurz, sittlich oder unsittlich sein. Denn jede ist, wie der feurige, lebenslustige Aristipp erkannt hatte, eine Steigerung unseres Wesens. Aber er bemerkte auch wohl, daß die Lustempfindungen sowohl nach ihrem Grade als auch ihren Folgen verschieden seien. Manches ist anfänglich eine Lust, wie Rache, Rausch u. s. w., bald aber eine desto größere Unlust. Auch verdienen die geistigen Lüste den Vorzug vor den körperlichen. Daher müsse man mit Einsicht diejenigen Dinge und Handlungen wählen, welche mehr Lust als Unlust mit sich bringen. Nichts ist also thörichter, als sich die Kyrenaiker als sinnliche

Genußmenschen vorzustellen. Im Gegentheil, werden wir ihnen nicht bei tieferem Nachdenken Recht geben, daß sie solche Lust als das Ziel des Lebens erstrebten? Uns wenigstens scheint jede sittliche Forderung, jede Tugend unberechtigt, die nicht schließlich Lust gewährt*)! Die Einsicht, d. h. die Philosophie, befreit uns von Vorurtheilen und Leidenschaften, von Aberglauben, ja von der Herrschaft des Genusses selber. Der Weise besitzt, ohne besessen zu werden, er beherrscht die Triebe durch vernünftigen Genuß, nicht durch Ertödtung, er weiß jede Lebenslage zu seinem Vortheil auszunützen. Aristipp war weder ein Sittenprediger noch ein Asket; aber er war, wenn man die griechischen Sitten in Anschlag bringt, auch kein leichtfertiger Patron; er freut sich des Genusses, aber er versteht auch, ihn zu entbehren; er hat, wie Paulus der Apostel, „als hätte er nicht". Freiheit in jeder Beziehung ist sein Ideal, Harmonie und Humanität der Grundzug seines Wesens. Auch dies ist offenbar wieder ein sokratischer Zug. Ja, selbst die sokratische Genügsamkeit und Abhärtung empfahl Aristipp, so daß er sich dadurch wieder seinen Gegnern, den Kynikern, näherte, wie denn auch diese ihm, da ihre asketische Freiheit von den Trieben ihre Lust war. —

Die schöne Harmonie ihres Stifters vermochte die Schule freilich nur wenig zu behaupten. Theodoros der Atheist sah Lust und Unlust nicht mehr in den einzelnen Empfindungen, sondern in der ganzen Gemüthsstimmung, die durch Einsicht bedingt sei. Der Weise brauche daher weder Güter, noch Freunde und Vaterland; gewisse Dinge, die nur, um die Masse zu zügeln, für schändlich gelten, könne er getrost begehen; an Götter zu glauben, sei lächerlich. Demgemäß deutete Euemeros (ca. 300) die Götter rationalistisch als hervorragende Menschen um. Hegesias näherte sich noch mehr dem kynischen Standpunkte; denn in der Meinung, das Leben biete doch keine Glückseligkeit, sondern nur Schmerzen, hielt er für das einzige Ziel des Weisen, sich durch Gleichgültigkeit gegen Alles möglichst von Schmerzen zu befreien. (Daher hieß er bei den Alten „Peisithanatos", der

*) Vgl. F. Kirchner, „Leibniz's Psychologie", S. 80. Cöthen, Schettler 1875.

zum Sterben Ueberredende.) Annikeris endlich gab sogar den Satz, daß die Lust das Gute sei, auf, indem er meinte, der Weise werde auch selbst Unlust auf sich nehmen, wenn dadurch Freunden und Verwandten Nutzen erwachse. Doch tritt hier eine geistige Lust an die Stelle der leiblichen. —

So sehen wir alle drei einseitig-sokratischen Secten in einem Selbstwiderspruch enden. Die Megariker betonten, das höchste Gut sei eins, und doch kommen sie auf leere Streitsucht hinaus; die Kyniker strebten durch Wissen und Tugend nach voller Unabhängigkeit vom Aeußeren, und doch hoben sie alles Wissen auf und wurden grade Sklaven ihrer Aeußerlichkeiten; die Kyrenaiker endlich wollten durch vernünftigen Genuß die Triebe beherrschen, und doch endeten sie schließlich mit Apathie. — Aber es wäre dennoch falsch, diese Schulen für bedeutungslos zu halten. Sie haben viele Fragen aufgeworfen oder provocirt, an deren Beantwortung sich die nun folgende Zeit gemacht hat.

27. Plato.

Aristokles, später Plato (der Breite) genannt, wurde am 7. Thargelion (d. h. 26.—27. Mai) 427 als Sohn des Ariston und der Periktione zu Athen geboren. Sein Vater führte seinen Stammbaum auf Kodros, auf Solon seine Mutter den ihrigen zurück. Wie Pythagoras', ist Plato's Name von der Schule mit Fabeln verbrämt worden: Er soll der Sohn Apollo's und seine Mutter eine Jungfrau gewesen sein; wie Joseph, der Vater Jesu, schob Ariston seine Heirath auf, weil ihm Apoll erschien und ihm einen Gottessohn ankündigte. Plato's Erziehung war seiner angesehenen Familie entsprechend und wurde durch seine ausgezeichnete Anlage begünstigt. Denn er hatte in einem schönen, kräftigen Leibe, den er im Gymnasion eifrig übte, einen scharfen Verstand, festen Willen und poetischen Sinn. Seine Jugend fiel in die traurigste Periode Athens: die Lakedämonier standen lange verschanzt in Attika, erstürmten dann sogar die Stadt, schleiften die Mauern und setzten jene Schreckensherrschaft der Dreißig ein, welche höchst ungerecht und gewaltsam regierte. In den schweren Kriegsjahren hat ohne Zweifel auch

Plato Felddienst gethan. Da sein Oheim Kritias einer der Dreißig war, stand er dann gewiß der Regierung nahe. Aber deren Gewaltthätigkeit verleidete ihm die Politik eben so, wie die auf jene folgende Tyrannei der Demokratie, die ihn noch besonders durch die Verurtheilung des Sokrates empörte. Ihn nämlich hatte er acht Jahre lang mit höchster Begeisterung gehört. Machte er sich auch nebenher mit zeitgenössischen Philosophen bekannt, mit den Megarikern, Eleaten, Sophisten u. A., so erschien ihm doch Sokrates durch sein musterhaftes Leben und seinen tapferen Märtyrertod als das Ideal eines Weisen, in dessen Persönlichkeit er sich immer mehr vertiefte. Nach dessen Hinrichtung, die Plato durch kein Lösegeld abwenden konnte, begab er sich tieferschüttert zunächst zu Euklid nach Megara und dann auf Reisen, die wahrscheinlich Aegypten, Kyrene und Italien berührten, aber nach Reihenfolge und Dauer unbestimmt sind. Wahrscheinlich hat Plato schon vor seiner definitiven Rückkehr (386) in Athen mündlich und schriftlich gelehrt. Jedenfalls lernte er, wenn wir auch alles Fabelhafte, was jene Reisen überwuchert hat, fortlassen, die Kyrenaiker, Pythagoreer und die Mathematik genau kennen. In Syrakus traf er mit dem Tyrannen Dionys I. († 368) zusammen, den er aber durch seine Freimüthigkeit so aufbrachte, daß ihn Jener in Aegina als Sklaven verkaufen ließ. Der Kyrenaiker Annikeris kaufte ihn los; und da er den Ersatz der Summe zurückwies, kauften die Schüler dem Plato einen Garten beim Tempel des Akademos, woher Plato's Schule „Akademie" genannt wurde. Hier lehrte er in einem Kreise auserlesener Schüler meist dialogisch, aber auch, wenn es die Sache forderte, in fortlaufendem Vortrag (akroamatisch); doch hat man sich den Unterricht nichts weniger als leicht zu denken, denn Plato war ein scharfer, dialektischer Kopf. Honorar nahm er nicht dafür, wenn er auch Geschenke nicht zurückwies. Freundschaftliche Mahle zu Ehren der Musen machten den Verkehr herzlich und zwanglos. Von der Politik hielt sich Plato fern, doch nur, weil die atheniſchen Verhältnisse zu ungesund waren, und er selbst kein Demosthenes werden konnte. Als ihn aber der Regierungsantritt des Dionys II. eine gute politische Wirksamkeit hoffen

ließ, verließ er seine Akademie und reiste zweimal nach Sicilien. Aber beidemal entrann er kaum den Nachstellungen des Tyrannen, der auf den Sittenprediger Plato und dessen Freund Dio zornig war. Von nun blieb er in seinem Schülerkreise, wo er hochgefeiert im 81. Lebensjahr, wie man sagt auf einer Hochzeit, ruhig starb († 347). —

Plato war eine jener harmonischen Naturen, wie sie uns bisweilen in der Geschichte begegnen. Sein hoher Ernst wurde durch Freundlichkeit gemildert; er war wissenschaftlich, ohne menschenscheu, aristokratisch, ohne aufgeblasen zu sein; sein ganzes Leben war der Veredlung des Menschen gewidmet. Das Gute, Schöne und Wahre begeisterte ihn, bewahrte ihn aber auch vor den Extravaganzen der einseitigen Sokratiker: Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis waren in seiner eigenen hohen Persönlichkeit, die den göttlichen Stempel trug, vereinigt; was wir etwa an ihm zu bemängeln haben, sind Fehler, die zugleich Tugenden mit sich führen und darauf beruhen, daß Plato eben ein Grieche, freilich der edelsten einer, war.

Obgleich von Plato mehr Schriften zu uns herübergerettet worden sind, als von irgend einem Philosophen des Alterthums, ist die Aufstellung seines Systems dennoch sehr schwierig, ja fast unmöglich. Wie schon bemerkt, war Plato eben so poetisch wie intellectuell begabt; wenn er auch seine dichterischen Versuche (Dithyramben, Liebeslieder und Dramen) verbrannte, sobald er Sokrates kennen gelernt, so sind doch fast alle seine Schriften künstlerische Producte, nämlich Dialoge, in denen sein dramatisches Talent eben so wie sein dialektisches hervortritt; auch rührt diese Form offenbar von der sokratischen Methode her, die Plato auch in seiner Akademie anwandte. So nützlich dieselbe auch oft für die Deutlichkeit der Sache war, so hemmend ist sie für unsere Einsicht in Plato's eigentliche Meinung. Die verschiedensten Standpunkte werden durch Unterredner (besonders Sokrates) repräsentirt; sophistische, mythische, frivole Ansichten treten auf, ohne immer widerlegt zu werden; oft kommt der Dialog zu keinem Resultat, wie „Protagoras". Doch lassen sich freilich gewisse, oft wiederkehrende Lehren als platonisch feststellen. Der

Einwand jedoch, welcher auf Grund einiger Aeußerungen Plato's und Aristoteles' gemacht wird, ist nicht stichhaltig. Plato habe, da er das Schreiben herabsetze (S. 274, B), in seinen Dialogen nur exoterische Lehren vorgetragen, die esoterischen aber nur mündlich überliefert. Denn es ist eben so wenig anzunehmen, daß der, welcher ca. vierzig Bücher schreibt, das Schreiben überhaupt verachte, wie daß Plato so viel Bände geschrieben habe, nicht um sich zu erklären, sondern zu verhüllen. Dann hätte er's durch völliges Schweigen bequemer gehabt. Auch wüßten wir nicht, welches denn jene Geheimlehren sein sollten, da in den Dialogen die schwersten und heikelsten Fragen berührt werden. Was nun aber die Schriften selbst betrifft, so ist das Verzeichniß derselben, welches uns Aristophanes und Thrasyllos überliefern (es sind 36), in neuerer Zeit oft angezweifelt worden. Die äußeren Gründe sind ihm aber jedenfalls günstig: der Katalog wurde für die alexandrinische Bibliothek verfertigt und reicht daher bis auf Ptolemäos Soter, d. h. eine Generation nach Plato hinauf; die Scholarchen der Akademie werden die Schriften des Meisters sorgfältig gesammelt und gesichtet haben; des Aristoteles Anführungen können nur positiv, nicht negativ verwerthet werden. Aus inneren Gründen aber feststellen zu wollen, welche Schriften platonisch sind, scheint ein unsicheres Experiment. Man bedenke, daß Plato's Schriftstellerei ca. fünfzig Jahre umfaßt: wie hat sich ein solcher Geist in so langer Zeit entwickelt, wie verschieden wird er sich daher über Ein und Dasselbe äußern! Ja, es giebt kaum eine Ansicht, die Ideenlehre vielleicht, die er zeitlebens festgehalten hätte. Auch Charakter und Tendenz ist in den Dialogen wechselnd; denn Plato war nicht blos Philosoph, sondern auch Dichter, Rhetoriker, Mathematiker; bald ist er dogmatisch, bald skeptisch; mystisch oder dialektisch; leidenschaftlich oder kühl; satirisch oder dithyrambisch — immer aber dramatisch effectvoll. Der Stil hat unleugbare Vorzüge, aber auch Mängel. Ueber dem Ganzen schwebt ein ruhiger, geklärter Geist, der nur den ewigen, idealen Interessen zugewandt ist. Aber dabei finden sich breite, langweilige Stellen, in denen ganz selbstverständliche Dinge ermüdend breitgetreten werden; nirgends ist ein festes

System zu fassen; sei's Zurückhaltung, sei's eigne Unsicherheit, vergeblich sucht man eine klare, umfassende Lehrentwickelung. Plato war zu sehr Sophist und Dialektiker, als daß er ein abgeschlossenes System besessen hätte; Theologie, Physik, Poesie und Dialektik sind fort und fort bei ihm in Streit, eine feste, wenn auch vielleicht einseitige Ueberzeugung verhindernd. — Daher ist Schleiermacher's Einfall, Plato habe seine Schriften nach einem bestimmten Plane als elementare, untersuchende und constructive Dialoge ausgearbeitet, unhaltbar; eben so der Munk's, daß Plato durch seine Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates habe geben wollen. Eher empfiehlt sich K. F. Hermann's Ansicht, die Schriften seien ohne Plan, nur als Producte dreier Schriftstellerperioden Plato's entstanden, die durch Sokrates' Tod (399) und Plato's Rückkehr von der ersten sicilischen Reise begrenzt würden. Doch auch hier macht die Reihenfolge, die überhaupt nicht zwei Ausleger übereinstimmend angeben, Schwierigkeit. Richtiger scheint schon Sextus Empirikus die zwei Arten von Schriften aufgestellt zu haben: darstellende und polemische; auch Van Heuste's Eintheilung ist ansprechend, aber modern: Dialoge, die sich 1) auf's Schöne, 2) Wahre, 3) Praktische beziehen. — Da aber weder eine chronologische noch inhaltliche Anordnung möglich ist, so genügt es uns, einige der wichtigsten Gespräche zu nennen: Phädros (Liebe und Lehre), Gorgias (Philosophie oder Rhetorik), Gastmahl (himmlischer Eros), Timäos (Naturphilosophie), Apologie (Vertheidigung des Sokrates), Phädo (Unsterblichkeit), Theätet (Wissen), Philebos (das Gute), Sophist, Staatsmann, Republik und Gesetze. —

Plato war Sokratiker; die pietätsvolle Verherrlichung seines Lehrers in fast allen Dialogen bewiese es schon, wenn es auch nicht so klar nachzuweisen wäre. Bei ihm, wie bei Sokrates, ist Wissen und Handeln eins; aber bei Plato wird, was Jener nur praktisch übt, wissenschaftlich begründet. Und während sich Jener auf die Ethik beschränkte, verbindet dieser damit die vorsokratische Naturphilosophie, denen er als Wissenschaft vom Denken (und Reden) die Dialektik voranschickt. Darin

aber geht er weit über Sokrates, ja über jeden bisher betrachteten Philoſophen hinaus, daß er die früheren und zeitgenöſſiſchen Syſteme nicht nur genau kennt, ſondern auch anerkennt, d. h. ſoweit ſie ihm Wahrheit zu enthalten ſcheinen, mit ſeinem Grundprincip verbindet. Heraklit und Eleaten, Zeno und Demokrit, Anaxagoras und die Pythagoreer — Alle finden Berückſichtigung, indem Plato grade die Methode des Sokrates, jede Sache von allen Seiten zu betrachten, übt. Dieſe Methode ſcheint „Rep." VI, 511 B angedeutet zu ſein, wo es heißt: „Der blos denkende Proceß erfaßt ſeinen Gegenſtand durch die Gewalt der Dialektik, wenn er Hypotheſen anwendet, nicht als erſte Principien, ſondern nur als Stufen und Schwungbretter, wodurch er ſeinen Weg höher, als zu etwas Hypothetiſchem, hinaufzwingen, bei dem allererſten Princip ankommen und es mit ſeiner Faſſung ergreifen kann. Hat er dies gethan, ſo wendet er ſich herum und ergreift, was ſich an dieſes erſte Princip anſchließt, bis er zuletzt zu einem Schluß herunterkommt, ohne irgend einen ſinnlichen Gegenſtand zur Hülfe zu nehmen, ſondern nur abſtracte, für ſich ſeiende Formen, in denen er auch endigt". In dieſem einen Satze ſind zwei der wichtigſten Verdienſte Plato's bezeichnet: die Begründung der Dialektik und die „ewigen Ideen". Beides hängt eng mit einander zuſammen: Schon Sokrates drang, wie wir wiſſen, auf Definitionen, die er auf inductiv-analogiſchem Wege herausbrachte; Plato fügte den deductiven Weg und die Claſſificirung hinzu. So wandte er, wie die obige Stelle zeigt, ſtets das doppelte Verfahren an: das analytiſche und das ſynthetiſche; er ſtellte Definitionen auf, wie Sokrates, hernach aber verband er ſie. Damit begründete er, ohne es zu wiſſen, die Logik, die er, weil auch das Denken ein (ſtilles) Sprechen iſt, Dialektik (Unterredekunſt) nannte und in Dialogen, mündlich und ſchriftlich, übte. Nur wer dialektiſch verfuhr, galt ihm als Philoſoph. — Während nun aber bei Sokrates die Definitionen individuelle Gedankenfunde waren, erhob ſie Plato zum reellſten Sein; die flüchtigen Erſcheinungen der Außenwelt, ja die der anderen Wiſſenſchaften, betrachtete er mit Heraklit und den Eleaten als etwas nicht wahrhaft Seiendes; ſie ſind nur „Abbilder des

Einen (d. h. des Begriffs) in dem Vielen"; die Gattungsbegriffe sind das wahrhaft Seiende, sind die „Ideen". Weil die Dialektik damit zu thun hat, ist sie über die bloße Wahrnehmung und Vorstellung eben so erhaben, wie über die gewöhnliche Tugend. Denn auf Grund des philosophischen Triebes (des Eros = Liebe) ist der Dialektiker darauf aus, die Wahrheit erkennend und handelnd zur Geltung zu bringen; der Philosoph, unbefriedigt vom Vergänglichen, sucht sich zum Guten theoretisch und praktisch zu erheben; durch Begriffsbildung und Eintheilung dringt er zum Wesen alles Scheines und Wahrnehmens vor. Geschult durch Gymnastik und Musik, durch die propädeutischen Wissenschaften: Mathematik, Mechanik, Astronomie und Akustik, welche den Gedanken noch in sinnlicher Form bieten, gelangt der Mensch zur wissenschaftlichen (d. h. nach Sokrates' Vorgang theoretisch-praktischen) Anwendung des Ideellen. Der Inhalt, die Sinnenwelt, ist bei den verschiedenen Erkenntnißstufen derselbe; nur die Betrachtung wird immer reiner und tiefer. So ist also die Philosophie der Schlußstein aller Wissenschaften, die königliche Kunst, welche alle benützt, vereinigt und vollendet*).

Was nun insbesondere die Ideenlehre betrifft, welche selbst dem Laien als platonische Eigenthümlichkeit bekannt ist, so ward sie schon durch Plato selber mancherlei Mißverständnissen ausgesetzt. Ihren Ursprung aus heraklitischen und sokratischen Anregungen giebt Aristoteles („Met." I, 6) richtig an. Wahrscheinlich faßte Plato ursprünglich die wesentlichen Merkmale eines Dinges im Begriff zusammen; dies that auch schon Sokrates. Aber sein Schüler hypostasirte die Begriffe, d. h. gab ihnen abgesonderte Existenz. Die Gattungsbezeichnungen: Mensch, Thier, Pflanze, welche nie in unsere Erfahrung fallen, (denn stets sehen wir individuelle Menschen) ohne die wir aber doch auch die Individuen nicht erkennen — denn woher wissen wir, daß Cajus ein Mensch ist, wenn wir nicht das Wesen des Menschen kennen? — die Gattungsbegriffe betrachtete Plato als selbständige, ewige, unveränderliche Wesen. Damit wurde

*) Vgl. unsere Definition der Philosophie § 2, S. 4.

er der Stifter des (später so genannten) Realismus, dessen Kampf gegen den Nominalismus sich durch das ganze Mittelalter fortsetzt; denn die Nominalisten halten die Gattungsbegriffe nur für allgemeine, subjective Zeichen und leugnen ihre selbständige Existenz, welche die Realisten behaupten. Es entsprach der poetischen Phantastik Plato's, diese Allgemeinheiten zu objectiviren; er faßt sie als substantielle Formen, nach denen alles Individuelle gebildet, als die Noumena (im Kantischen Sinne), nach denen die Phänomena zu beurtheilen seien, als das Intelligible, das dem Empirischen weit voranstehe. Nichts ist falscher, als die Ideen mit Phantasiebildern (Idealen im modernen Sinne) oder mit subjectiven Begriffen oder mit Vorstellungen zu verwechseln. Sie sind nicht an den Dingen, nicht im Geiste, nicht im Himmel, sondern für sich, substanziell. In ihnen ist Einheit und Vielheit zugleich, Allgemeines und Besonderes, Gattung und Individuen. Wie Plato im Alter überhaupt immer mehr pythagorische Vorstellungen sich aneignete, so bezeichnete er die Ideen auch als Zahlen; die Schriften zeigen nur Andeutungen davon, doch hat er mündlich gewiß ausführlicher davon gehandelt; wie die Ideen sonst die Form, so geben sie nach dieser Ausdrucksweise die Grenze. Da nun alle Individuen vergehen, die Gattung aber bleibt, so erscheint diese dem Plato nicht nur als das wahrhaft Reale, sondern auch als der Zweck, dessentwegen alles Einzelne überhaupt ist. Daher bezeichnet er sie auch („Phäd." „Phileb.") als Kräfte, als ideale Ursachen des Geschehens und Wissens, welchen selbst Vernunft zukomme; und da zwischen ihnen Zusammenhang und Ordnung stattfinde, so läßt er alle Ideen in der Idee des absolut Guten gipfeln. Es giebt nichts Wirkliches, nichts Geschehenes oder Gedachtes, wovon keine Idee existirte. Plato redet nicht nur von der Idee des Guten, sondern auch des Schlechten; nicht nur von der des Substantivs, sondern auch des Adjectivs und der Präposition; ja sogar von der des Nichtseienden! („Theät." 186.) Doch weicht er hiervon später ab, ohne doch eine vollständige Begriffstafel aufzustellen. Die Idee des Guten ist die „Sonne" der wirklichen und geistigen Welt; sie bewegt Alles, weil sich Alles nach ihr richtet. Darum

heißt sie auch Verstand (Nous), Herrscher, Eins, ja Zeus. Doch darf man sich dadurch nicht zu dem Irrthum verleiten lassen, Plato rede von einem Gotte über oder neben dem Ideensystem, wenn er auch die Fürsorge der Gottheit rühmt. („Phäd." 62. „Rep." II, 379.) Die Idee des Guten leistet in seiner Anschauung dasselbe, was sonst einem persönlichen Gott zugeschrieben wird; persönlich scheint sie aber Plato selbst nicht gedacht zu haben. An den Ideen haben die Dinge theil, d. h. kein Individuum giebt die Kraft, Fähigkeit u. s. w. seiner Gattung völlig wieder; darum gewährt die Empirie nur eine Meinung, die Betrachtung der Ideen aber das Wissen; jene hat's mit dem Werdenden, dieses mit dem Sein zu thun. Durch Theilnehmen am Sein erhalten wir selbst etwas davon; so wird die Idee auch für den Menschen Quell des Seins wie des Wissens! Und da doch die menschliche Seele von vornherein für das Ideale beanlagt ist, kann Plato die philosophische Erkenntniß als Wiedererinnerung und Aehnlichwerden mit Gott bezeichnen. („Phäd.") —

Wenden wir uns nun zu den Fragen, welche gewöhnlich unter der Bezeichnung: Plato's Physik zusammengefaßt werden. Indem er, wie gezeigt, die Begriffe abstrahirte, blieb ihm stets ein Rest von unvollkommenen Eigenschaften, den er als dasjenige schildert, woher und wohin alle bestimmten Formen kommen, das Formlose, Unbegrenzte, Nichtseiende. Diese — später sogenannte — Materie haben wir uns aber nicht körperlich als Chaos oder Atomenschaar, sondern nur als räumliches und zeitliches Dasein zu denken; oder vielmehr nicht zu denken, denn sonst wäre es ja wahrhaft seiend, d. h. Idee, auch nicht vorzustellen oder wahrzunehmen, sonst wäre es etwas Sinnliches. Plato weiß eben selbst nicht, wie er sich ausdrücken soll, und es ergeht uns auch heute noch in diesem Punkte nicht besser; die letzten Gründe alles Seins, die Materie oder wie man sie nennen mag, entwischen jeder Definition*). — So bleibt denn auch Plato hier im Dualismus stecken. Auf der einen Seite soll den Ideen alles Sein zukommen, auf der

*) Vgl. Fr. Kirchner, „Leibniz's Psychologie". S. 45—49.

anderen ist die Erscheinungswelt in ihrer Unvollkommenheit doch auch kein bloßer Schein, keine Phantasmagorie. Es hilft uns nicht weiter, wenn wir uns auch erinnern, daß die Idee des Guten die höchste, und jede niedere in der höheren enthalten war — woher kommt in den Kreis der vollkommenen, unveränderlichen Ideen das Unvollkommene? Plato hat eben den Umkreis abstracter Ideale personificirt und in selbständige Existenz versetzt, was nur in seinem eignen Kopfe existirte. Die Erkenntniß, das ist der Kern seiner Bilder, giebt uns ewige Begriffe, die Meinung wechselnde Erscheinungen. Als Diogenes ihm einwarf, er sehe wohl einen Tisch, aber nicht eine Idee desselben, antwortete er darum treffend: „Weil du mit den Augen, aber nicht mit der Vernunft siehst!“ — Die Vermittlung zwischen Ideen und Erscheinungen bezeichnet nun Plato als ein „Theilnehmen“ der Dinge an jenen; aber schon Aristoteles beklagte sich mit Recht über die Unklarheit dieses Ausdrucks; handelt es sich doch immer noch um die Ursache, die Art und den Grad dieses Theilhabens. Hierfür tritt nun im „Timäos“, jenem mythisirenden Dialoge, Gott ein. Er schafft, um Vollkommenes hervorzubringen, eine Weltseele, denn Vernünftiges scheint unserem Philosophen ohne Seele undenkbar. Sie ist die Trägerin des Zweckes, der Bewegung und Ordnung, sie ist das Mittelglied zwischen Idee und Erscheinung, der Inbegriff aller auf Mathematik basirenden Harmonie. Dieser Mythus soll also nur heißen: ohne zweckvolle Ordnung ist Bewegung und Erkenntniß unmöglich. Eben so phantastisch schildert dann Plato die Vertheilung des Stoffes. Gott spaltete die Seele, die Alles belebt, und bildete aus dem nach außen gebogenen Kreise den Fixsternhimmel, aus dem inneren den Planetenkreis. Jener soll das Vollkommene, Selbige, dieser das Wechselnde, Unvollkommene enthalten. Die Unvollkommenheit wird auch öfters auf die Naturnothwendigkeit, d. h. auf die nothwendige Vielheit der Materie zurückgeführt. Die anderen phantastischen Vorstellungen Plato's betreffs der Weltentstehung berühren wir nur flüchtig: Wie Philolaos, der Pythagoreer (s. o. S. 22), läßt er die Erde aus cubisch geformten Elementen, das Feuer

aus pyramidalischen bestehen; die des Wassers sollen ikosaedrisch, die luftigen octaedrisch geformt sein. In der Richtung der Ekliptik — die also dem Plato bekannt war — hat der Weltbildner das Veränderliche ausgebreitet. Die Erde soll unbeweglich (!) um den Mittelpunkt der Weltaxe liegen. Die Körper werden aus Flächen, nicht aus Körpern gebildet; leeren Raum giebt's nicht, er ist mindestens von den kleinsten, den dreieckigen Flächen erfüllt (eine Art „planimetrischer Atome"). Die Zeit, mit der Welt entstanden, wird durch den Umlauf der Gestirnkreise bestimmt. Die Welt heißt Gottes Sohn, sein Ebenbild, ja die selige Gottheit! Die Gestirne sind auch beseelt, weil sie sich nach vernünftigen Gesetzen bewegen, und zwar um so edler und göttlicher, je glänzender ihr Leib. So glücklich fühlte sich der Hellene auf der Erde, daß ihm die Welt nicht als ein Jammerthal, vielmehr als der „ehrwürdigste der geschaffenen Götter" erschien. Sie ist vollkommen, selig und vernünftig. Die menschliche Seele, von den „zweiten Göttern" geschaffen, ist, als Princip des Lebens und der Bewegung, ewig, d. h. sie hat Präexistenz und Unsterblichkeit („Phäd."); wie die Weltseele besteht sie aus dem göttlichen Element und dem nichtgöttlichen, jenes ist Erkenntniß, dieses Wahrnehmung und Vorstellung. Mit dieser im Haupte thronenden Vernunft sind zwei niedere Seelen verbunden: die im Unterleib hausende Begier (Ahnung) und der in der Brust waltende Muth. Letztere sind (nach dem „Tim.") erst durch den Leib an die vernünftige Seele geknüpft, welche sie, wie zwei unbändige Rosse, zu zügeln hat. Die begehrliche Seele haben auch die Pflanzen, die Thiere noch die muthartige. Durch Sittlichkeit, mahnt Plato, solle der Mensch die ihm auferlegte Seelenwanderung verkürzen und verschönern, damit seine Seele nicht in einen weiblichen (!) oder gar thierischen Leib komme und die Reinigungsstrafen (? Fegefeuer ?) glücklich bestehe. — Wie viel von diesen wüsten Phantasien ist in die spätere Weltanschauung, in die Theologie und Philosophie übergegangen! Plato stellte diese „Lehrreden" zu praktischem Behufe auf, zugleich aber auch, um dadurch seine Erkenntnißtheorie zu begründen. So widersprechend, ja ironisch diese Mythen von ihm vorgetragen

sind, man darf sie eben darum doch nicht ignoriren. Als Uebergang zu Plato's ethischen Bestimmungen heben wir das Verhältniß zwischen Leib und Seele hervor. Der Leib, in den die Seele durch Nothwendigkeit oder freies Verschulden gelangt ist, ohne den sie existirt hat und existiren wird, soll der Träger der Schwäche, des Irrthums und der Unsittlichkeit sein. Demgemäß erscheint er als ein Kerker, ein Grab, aus welchem die Seele baldthunlichst zu entfliehen strebt („Phäd." 62), und die Sittlichkeit wäre demnach Selbstmord oder Askese. Dieser rein negativen Moral aber widerspricht die ganze Ideenlehre. Sie hat uns schon ein positiv Sittliches gezeigt: die Liebe (Eros) zum Guten, zu Gott, dem ähnlich zu werden das „höchste Gut" ist. („Rep." X, 613.) Es besteht also nicht in bloßer Lust, noch bloßer Einsicht, wie Kyrenaiker oder Megariker lehrten (s. o.), sondern in der einsichtsvollen Darstellung der höchsten Idee in einem harmonischen Leben. So erhebt sich Plato, wie in der Erkenntnißlehre, so auch hier über die anderen sokratischen Schulen. Seine Gottheit ist in der That das Gute, Wahre und Schöne; sie ist die Quelle und Ursach alles Guten in der Welt; zwar an sich nicht wahrnehmbar, aber durch Dialektik, Tugend und Schönheit nachzubilden. Wo der Philosoph schöne, gute und kluge Menschen findet, da entsteht in ihm die „platonische Liebe" d. h. jene ideale Sympathie, welche im schönen Liebling die Gottheit ahnt; der liebenden Seele „wächst das Gefieder", sie erinnert sich an ihre Präexistenz, wo sie die Schönheit von Angesicht zu Angesicht schaute, und zerschmilzt vor Sehnsucht nach dem Geliebten. — Sokrates hatte die Tugend, da er sie in die Einsicht setzte, als eine definirt; Plato meint dasselbe, wie wir eben gesehen, aber seiner Psychologie gemäß spricht er doch von vier Cardinaltugenden: Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit. Auch er meint, Niemand sündige freiwillig, und doch ist die gegenwärtige Beschaffenheit eines Jeden die Folge eines präexistenten, freiwilligen Falles! Jedenfalls ist nur der Tugendhafte glücklich, frei, weise und gesund; nur in ihm wird sich die Begier und der Muth nach gerechtem Maße der Vernunft unterordnen. Nicht aus Lohnsucht, sondern

aus Tugend wird er auch dem Feinde nur Gutes thun („Rep." I, 334); er thut das Gute um seiner selbst willen. („Phäd." 68.) Im Einzelnen freilich hat Plato's Moral manche Schwächen: Er billigt die Knabenliebe, die Unzucht, die Sklaverei, hat keine hohe Achtung vor dem weiblichen Geschlecht und dem Handwerk — Urtheile, die sich alle aus seiner Nationalität erklären lassen.

Hieraus verstehen wir auch, daß er seine ethischen Grundsätze am ausführlichsten mit Bezug auf den Staat (in „Polit.", „Rep.", „Leges") dargelegt hat; denn dem Hellenen war ein Leben ohne politisches Thun ein Unding. Wenn aber irgendwo, so zeigt sich hier Plato's abstracter Idealismus. Er giebt nicht einzelne, aus seiner politischen Erfahrung geschöpfte, praktische Winke, sondern führt ein kühnes Staatsideal vor uns auf, das bei näherem Anblick die reine Utopie ist. — Da der höchste Zweck des Staates die auf Tugend (d. h. Wissen) gegründete Glückseligkeit seiner Bürger ist, so gipfelt seine Aufgabe in der Erziehung zur Philosophie. Daher muß er, wie der Mensch und die Welt, aus drei Theilen oder Ständen bestehen, von denen der niedrigste, der Nährstand, welcher am meisten von der Begier beherrscht wird, seine Tugend in Selbstbescheidung zu erweisen hat; der höhere, der Wehrstand, seinen Muth in der Tapferkeit; der höchste, der Lehrstand, seine Vernunft in der Weisheit. Alle aber werden dann Gerechtigkeit üben, wenn jeder in seinen Grenzen bleibt. So ist der Staat der Mensch im Großen und steht zwischen Makro- und Mikrokosmos in der Mitte. Die Verfassung wird, da nur Wenige weise sind, aristokratisch sein; „wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrscher richtig und gründlich Philosophie treiben, . . . giebt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit". („Rep." V, 473.) Die Landleute und Gewerbetreibenden müssen gegängelt und nöthigenfalls mit Gewalt durch die „Wächter", den Kriegerstand, zum Guten gezwungen werden; nur für die beiden oberen Stände hat Plato eine Erziehungsmethode vorgezeichnet. Schon die Erzeugung soll der Staat beaufsichtigen, indem er nur kräftige Eltern zusammenführt, die gebrechlichen Kinder tödtet, die unerlaubte Leibesfrucht abtreibt. „Frauen

sollen zum Heirathen ausgesucht werden, wie Zuchtstuten." Die Kinder gehören dem Staat allein; den Eltern unbekannt, werden sie gemeinsam erzogen, bis sie, ihrer Anlage gemäß, in einen der drei Stände eingereiht werden. Die Krieger und Regenten haben kein Eigenthum, Güter, ja Weiber besitzen sie gemeinschaftlich; sie werden von dem dritten Stande erhalten. Gymnastik und Musik, mit Ausschluß der nachahmenden Dichter (also auch Homers!), bildet die Krieger, Philosophie außerdem die Regenten. An dieser Erziehung nehmen auch die Weiber theil, damit sie rechte Gefährtinnen der Männer seien; das erste Mal im Alterthum, wo dem Weibe eine würdige Erziehung gewidmet wird. Aerzte und Richter, hofft Plato, werden in seinem Vernunftstaat selten sein; eben so Kriege. Natürlich; denn wenn, wie er hofft, die Gesetze nicht mehr über, sondern in den Bürgern sind, werden Alle an Gesundheit und Tugend theilhaben. — So abstoßend auch dieser platonische Staat für uns ist, weil er die Ehe zur Menschenzüchtung, die Arbeiter zur Masse, den Einzelnen zum Sklaven des Staates herabwürdigt, so müssen wir bedenken, daß unser Philosoph für die Sittenlosigkeit, Verwilderung und den Subjectivismus seiner Zeit starke Heilmittel suchte; seine aristokratische Abstammung, seine Vorliebe für Sparta und für den pythagorischen Bund, wo viele jener Vorschläge bereits in Praxis waren; der Dualismus seines ganzen Systems, welcher ihn auch hier an einer allmählichen Einführung der Ideen ins Leben zweifeln ließ; die Richtung des griechischen Volks, welche den Einzelnen überhaupt dem Ganzen unterordnete —: dies Alles hat ihn auf sein Staatsideal geführt; das er übrigens keineswegs für ein Phantasiegebilde ansah, sondern dessen Ausführung ihm möglich, ja nothwendig schien! Und in der That ist es in Ausführung gebracht worden: in der katholischen Kirche des Mittelalters; sie zeigt dieselbe Transscendenz, aber auch dieselbe Willkür, Verachtung der Ehe, Gewaltsamkeit gegen das Individuum. Und findet nicht noch heute jene Scheidung in Leiter, Krieger und Ernährer statt? So „unpraktisch" also war Plato's Ideal nicht. —

Plato's Stellung zur Religion ist nach dem Bisherigen zu erwarten: Philosophie ist ihm die wahre Religion, denn sie schließt ja Liebe zu Gott und Sittlichkeit in sich. Gott aber bedeutet, wie schon oben berührt wurde, die Idee des Guten, er ist also, als ein Allgemeinbegriff, nicht persönlich zu denken, wenn ihm auch Plato Vernunft, Güte, Wahrheit, Vorsehung und Gerechtigkeit zuschreibt. Denn alle diese Prädicate passen auf einen pantheistischen Gottesbegriff eben so gut. Von „Christlichem im Plato" kann daher, besonders in dem bei den Theologen üblichen Sinne, welche behaupten, Plato sei bei Rabbinen in die Lehre gegangen, nicht die Rede sein; wo sich Aehnlichkeiten finden, sind sie vielmehr als Platonisches im Christenthum zu bezeichnen. Die Volksreligion, deren Schwächen Plato oft geißelt, benutzt er als mythologisches Symbol seiner eignen Lehre; dem unmündigen Volke jedoch müsse man sie lassen. War er doch überzeugt, daß die Speculationen über die Götter nichts seien, als Speculationen über selbstgebildete Meinungen. („Kratyl.") Daher sollen die Regenten die Religion des Staates bestimmen. So rechtfertigt also Plato durch logische Construction einen Grundsatz, welcher seinen verehrten Lehrer hingerichtet hatte! Dieselbe Tyrannei soll der erste Stand über die Kunst üben, welche von Plato entschieden schief aufgefaßt wird. Denn da ihm das Schöne mit dem Guten und Wahren zusammenfällt, läßt er nur die Kunst gelten, welche moralisirt; er verbannt demnach alle dramatische und epische Poesie, und selbst von der Lyrik bleiben nur Hymnen auf Götter und wackere Menschen übrig, von der Musik die dorisch-ernste und phrygisch-leidenschaftliche Weise. —

Doch erkannte unser Philosoph selbst, „nur Götter und Göttersöhne, nicht Menschen würden sich seinen Einrichtungen fügen", daher verfaßte er im Alter noch die Schrift „Gesetze", welche viel nüchterner, aber auch praktischer ist, als die „Republik". Die ganze Ideenlehre wird kaum angedeutet, das pythagorische Element drängt sich überall vor, das höchste Ziel ist nicht mehr Philosophie, sondern Sittlichkeit, von jenem ersten Stande, den Regenten, ist kaum die Rede, Ehe und Handel werden anerkannt,

ein demokratisch-oligarchisch-monarchisches System mit vier Vermögensclassen aufgestellt. Der Philosoph ist alt, trübe und bitter geworden, der jugendliche Schwung ist dahin, er trägt seine Lehren feierlich vor und betont fast altweiberisch das Religiöse; ja er versteigt sich zur Annahme einer zweiten, bösen Weltseele, neben der guten! Die Menschen, überwiegend dumm und schlecht, scheinen ihm ein Fangeball für die Gottheit zu sein, die abwechselnd die Welt regiert und im Stiche läßt („Leg." VII, 803); das ganze Leben dünkt ihm werthlos und seine eigene Philosophie ein bloßes Spiel. Soweit ist es mit Plato gekommen — eine Stimmung, die uns nicht wundert. Denn stets werden die Idealisten, diese edelsten Geister des Menschengeschlechts, Optimisten und Pessimisten zugleich sein.

Nach dieser Darlegung werden wir nicht mehr von einem platonischen System reden; Gedanken hat dieser große Hellene in Fülle hinterlassen, doch ein System besaß er selbst nicht. Aber trotzdem oder vielmehr grade deshalb hat er so ungeheuren Einfluß auf die Folgezeit geübt. Sein Genie eröffnet tausend neue Gesichtspunkte, jede noch so spitzfindige Frage weiß er geistvoll zu behandeln, grade sein skeptisch-dialektischer Standpunkt interessirt den Denker. Stets ist er erhaben, religiös, sittlich, mögen seine Details auch oft phantastisch oder gar abstrus sein. —

28. Die Akademie.

Zahlreiche Schüler aus nah und fern hatten den Vorträgen Plato's gelauscht; sie blieben in seinem Garten auch nach dem Tode des Meisters vereint und wählten sich einen Leiter der „Akademie", welche nach dem Einfluß hervorragender Männer als die ältere, mittlere und neue bezeichnet wird. Zur alten Akademie gehören: Speusippos, Plato's Neffe (bis 339), Xenokrates (bis 324), Herakleides aus Pontos, Philippos aus Opus, der Plato's „Gesetze" herausgab und wahrscheinlich die „Epinomis" schrieb, Hestiäos aus Perinth; auf Xenokrates folgte Polemo (bis 270) in der Leitung und pflegte, wie auch Krantor und Krates, ethische Studien.

Während nun die alte Akademie überwiegend dogmatisch war, wurde die mittlere skeptisch. Ihre Häupter sind Arkesilaos (bis 241) und Karneades (bis 129); neben ihnen werden auch Lakydes und Klitomachos genannt.

Die neuere Akademie kehrt wieder zum Dogmatismus zurück, besonders durch Philo von Larissa und Antiochos von Askalon, welche sich sehr den Stoikern nähern, repräsentirt (ca. 70).

Zur Charakteristik der platonischen Schule heben wir nur Einiges hervor. Die ersten Schüler gingen natürlich in Plato's pythagorisirender Richtung weiter. Speusipp, ein besonnener, liebenswürdiger Mann, der sich selbst durch den Tod von unheilbarer Krankheit befreite, suchte das Gemeinschaftliche in den Wissenschaften nachzuweisen, da er glaubte, daß, wer Etwas definiren wollte, die Unterschiede dieses Dinges von allen übrigen kennen müßte. In dieser Arbeit zeigt sich seine Gründlichkeit, sein Sinn für die Erfahrung und Forschung. Darüber aber verlor er die Einheit zwischen Idee und Erscheinung, die freilich Plato auch nur äußerlich behauptet hatte. Speusipp unterschied nämlich die Begriffe des Einen, Guten und der göttlichen Vernunft. Aehnlich wie die mechanischen Jonier setzte er das Gute ans Ende der Entwickelung; denn das Eine könne nicht mit dem Vielen, dem Bösen, identisch sein. Als drittes Princip faßte er die göttliche Vernunft, der er die Rolle der als Weltseele (platonisch) oder Centralfeuer (pythagorisch) gedachten Bewegungsursache zuschrieb. Neben dieser „ersten Eins" führt er dann die Zahlen auf, die bei ihm ganz an die Stelle der platonischen Ideen treten; ähnliche Bedeutung schreibt er auch den Raumgrößen zu. So kehrt er in seinen Schriften beinahe zu pythagorischen Zahlenspielereien zurück. Von seiner Physik ist nur zu erwähnen, daß er, wie Plato in den „Gesetzen", ein fünftes Element, den Aether, annahm und die Zeit als Größe in der Bewegung bezeichnete. Alle Dinge seien durch eine thierische Kraft bewegt — ein pantheistischer Ausdruck, der öfters mißverstanden worden ist. Das höchste Gut setzte er in einen vollkommen naturgemäßen Zustand, der besonders durch Tugend,

aber auch durch Gesundheit, Freiheit von Uebeln und Reichthum erreicht werde. Die Lust aber erkannte er nicht als ein Gut an.

Xenokrates aus Chalkedon trieb das Spiel mit den Zahlen noch weiter. Indem er zuerst die Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik theilte und über alle Einzelfragen Schriften verfaßte, unterschied er zunächst Denken, Wahrnehmung und Vorstellung; das erste habe es mit dem Intelligiblen, dem Innerhimmlischen zu thun, die Wahrnehmung mit dem Sinnlichen unter dem Himmel, die Vorstellung endlich mit dem Himmel selbst, da er ja sowohl geschaut, als auch wissenschaftlich (von der Astronomie) erforscht werde. Als Urgründe stellte er die Einheit und Zweiheit auf, aus denen er in verworrener, phantastischer Art die Zahlen und Dinge ableitete. Eben so erklärte er die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl, die an jenen Urgründen theilhabe. Auch in den Gestirnen und Thieren sah er Göttliches und verwendete nun, wie Prodikos, die Volksgötter zur Benennung der Naturkräfte, oft in ganz kindlicher Art. Ueberall ist er bestrebt, die Kluft vom Vollkommenen zum Unvollkommenen herab auszufüllen. Die Seele, ein rein geistiges Wesen, ist von Außen, d. h. aus früherem Dasein, in den Leib gekommen und kann ohne ihn fortleben. Unter den Gütern, die er in solche der Seele, des Leibes und des äußeren Lebens zerlegte, ist das höchste die Tugend; der Weise ist stets glücklich; ganz glücklich freilich nur der sorg- und schmerzlose Weise.

Der Pontiker Herakleides ließ die Welt aus Atomen, die er der Einwirkung fähig hielt, entstehen; er lehrte die Axendrehung der Erde und das Stillstehen des Fixsternhimmels, die Ausdehnung der Welt hielt er für unendlich. — Je weniger dieser Schüler platonische Gedanken festgehalten zu haben scheint, desto mehr ist es bei Philipp dem Opuntier der Fall; er hat die Tendenz der „Gesetze" Plato's auf die Spitze getrieben, indem er ihnen sein Buch „Epinomis" anfügte. Die Zahl ist ihm der Inbegriff aller Weisheit, Frömmigkeit und Seligkeit. Die Astronomie hat es mit den großen Göttern, den Gestirnen, zu thun, welche die oberste Stelle in der Welt einnehmen; zwischen ihnen und den Menschen sind verschiedene Classen von Dämonen,

die ihnen nützen oder schaden. In dieser mystisch-theologischen Phantastik erkennen wir deutlich den schnellen Verfall der Akademie. Das Edelste an Plato's Gedankenkreise, die Dialektik, war ihr verloren gegangen, ehe noch Arkesilaos ihr eine andere Wendung gab. Dieser, ein Mann von achtbarem Charakter, trat gegen den stoischen Dogmatismus so energisch auf, daß er, auf eigene positive Lehrsätze verzichtend, stets nur den Gegner bestritt. Er behauptete, daß wir nichts wissen können, selbst dies nicht, was er eben behauptete; daher gebe uns nur das Zurückhalten (Epoché) unsrer Meinung die Gemüthsruhe; im Leben solle man das Vernünftig-Wahrscheinliche befolgen. Es ist möglich, daß er diesem Skepticismus und Probabilismus nur huldigte, so lange es sich um die Prüfung von Novizen für die Akademie handelte, während sein Schüler Karneades, der 155 mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom kam, das Wissen überhaupt für unmöglich erklärte.

Die neuere Akademie endlich begründete Philo (100), Cicero's Lehrer, indem er sich zum Dogmatismus des Speusipp zurückwandte. Eigenthümliche Gedanken vermag aber weder er noch seine Schule zu entwickeln und so verläuft die Akademie in den später zu betrachtenden Neuplatonismus.

29. Aristoteles.

Der größte Schüler Plato's, der sich aber wegen seiner geistigen Selbständigkeit vom Lehrer lossagte, ist Aristoteles aus Stagira (384—322). Sein Vater Nikomachos, ein Asklepiade, war Hofarzt und Freund des Makedonierkönigs Amyntas. Leider wissen wir über Aristoteles' Entwickelungsgang Nichts; wahrscheinlich aber erwachte früh unter väterlicher Leitung sein Sinn für die Natur. Nach des Vaters Tode begab er sich zu Plato, dessen eifriger Schüler er vom 18.—38. Jahre war. Aber auch über diese lange Lehrzeit wissen wir nichts Bestimmtes. Was uns über sein Leben und sein Verhältniß zu Plato von den Alten erzählt wird, richtet sich selbst als Klatsch. Weder war Aristoteles ein Geck noch ein Quacksalber, sondern ein „Leser", wie Plato ihn nannte, und ein „Pferd, das doppeltes Futter

brauchte". Allerdings hat er gewiß die Vorträge seines Lehrers angehört, ohne seine Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit zu verlieren, aber von unehrerbietigem oder undankbarem Betragen gegen Plato ist keine Rede. Ehrte er doch denselben in einem Gedicht, als den, „welcher allein und zuerst durch sein Leben und Lehren gezeigt habe, wie man zugleich gut und glücklich wird". (Bergk, „Lyr. gr." S. 504.) Selbst seine Kritik Plato's ist zwar oft scharf und bisweilen kurzsichtig, aber niemals unwürdig, und er übte sie mit Widerstreben, nur weil er glaubte, man müsse selbst den Freunden die Wahrheit vorziehen. („Ethik. Nik." I, 4.) Warum hätte auch Aristoteles Athen erst bei Plato's Tode verlassen, wie hätte ihn Xenokrates (s. o. S. 76) zum Hermias nach Atarneus (Kleinasien) begleitet? Uebrigens scheint er schon zu Plato's Lebzeiten Vorträge gehalten zu haben, besonders über Rhetorik im Gegensatz zu Isokrates, ohne jedoch die Akademie zu verlassen; eben so fallen in jene Zeit seine ersten schriftstellerischen Versuche. Drei Jahre hielt sich Aristoteles bei Hermias, dem Tyrannen von Atarneus, auf und begab sich nach dessen Hinrichtung durch die Perser nach Mitylene, indem er die Nichte desselben, Pythias, als Gattin heimführte. Es zeugt von seiner Liebe und ihrer Liebenswürdigkeit, daß er ihr zu Delphi eine Bildsäule errichtete und sie in einer schönen Elegie besang. Nach ihrem Tode vermählte er sich mit Herpyllis, die ihm einen Sohn, Nikomachos, und eine Tochter gebar. Von Mitylene rief ihn Philipp nach Makedonien, um den 14jährigen, hochbegabten Alexander zu erziehen. Wissen wir auch leider wiederum nichts Bestimmtes über diese für die Weltgeschichte so wichtige Thätigkeit, so werden wir die Tugenden des großen Eroberers, seinen Sinn für Wissenschaft und Cultur gewiß dem Einflusse des Aristoteles zuschreiben dürfen. Der universalste Herrscher ist vom universalsten Denker erzogen worden und verehrte ihn zeitlebens als seinen geistigen Vater. Aber dieser Unterricht fand schon nach drei Jahren sein Ende, als Alexander 340 zum Verweser ernannt wurde, und Aristoteles begab sich, nachdem er noch einige Jahre in der Nähe seines Zöglings in Stagira geweilt, 334 nach Athen, wo er im Lykeion (Hain

des Bakchos Lykeios) seine Schule eröffnete. In den Baumgängen wandelnd (daher Peripatetiker genannt), lehrte er meist in zusammenhängendem Vortrage (akroatisch), nur bisweilen benutzte er die sokratisch-platonische Gesprächsform; morgens theilte er seine esoterischen, abends seine exoterischen Lehren mit; gemeinsame Mahle verbanden, wie die Akademie, so auch die Peripatetiker. Sein naturwissenschaftliches Studium und sein Streben nach Bücherbesitz wurde theils durch eignes Vermögen, theils durch Munificenz Philipps und Alexanders gefördert. Aber das Lebensende unseres Philosophen ward sehr getrübt: Während ihn, als Freund des Antipater, einerseits Alexander mit Mißtrauen betrachtete, so veranlaßte andererseits der plötzliche Tod des jungen Königs gegen Aristoteles, als makedonischen Parteigänger, eine Verfolgung der freiheitschwärmenden Athener. Seine Neider klagten ihn auf Grund der oben erwähnten Statue der Gotteslästerung an, und Aristoteles begab sich nach Chalkis auf Euböa, damit sich, wie er sagte, die Athener „nicht zum zweiten Male an der Philosophie versündigten". Hier starb er bald (322) an einer Krankheit, im selben Jahre und in der Verbannung, wie sein großer Zeitgenosse Demosthenes. —

Aristoteles ist zwar kein Plato, aber doch eben so groß wie dieser. Ihm fehlt der geniale, poetische Schwung, die Schönheit der Form, die Gabe, den Hörer resp. Leser zu begeistern. Dafür aber besaß er in einem kleinen, schwächlichen Körper durchdringenden Verstand, scharfen Witz, klares Urtheil, historischen Sinn, nüchterne Beobachtung, zähe Gründlichkeit, ungeheure Gelehrsamkeit. Wohl niemals, Leibniz ausgenommen, war in einem Menschen philosophische Tiefe so mit allseitiger Kenntniß und tüchtiger Gründlichkeit vereinigt. Sein Charakter war sittlich edel und tadellos, er war ein treuer Freund und Gatte, seine Liebe zur Wahrheit unbestechlich. Und mag man auch an seiner Methode hin und wider scholastische Schwerfälligkeit rügen, so hat doch sein wissenschaftliches Genie viele Zweige menschlichen Forschens begründet, ja gradezu vollendet. Die Logik z. B. ist noch heut nicht viel weiter, als wie er sie hinterließ; Poetik, Zoologie, Psychologie, vergleichende Anatomie sind

von ihm begonnen, alle Wissenschaften von ihm gehoben worden. Darum hat er auch das Denken der Jahrtausende wie ein König im Reich der Geister gewaltig bestimmt.

Von den Schriften des Aristoteles, deren Zahl zwischen 400—1000 angegeben wird, mag sehr viel untergeschoben und verloren sein, immerhin bleibt eine ganz erstaunliche Menge übrig, zumal wenn wir bedenken, daß er sie in den letzten zwanzig Lebensjahren abgefaßt hat. Die populären Schriften, meist in dialogischer Form, sind bis auf Bruchstücke verloren; dahin gehören „Eudemos", „Gryllos", „Menexenos" u. a. Eben so haben wir nur noch wenig von seinen „Hypomnemata", d. h. Aufzeichnungen, die er zur Auffrischung seines eignen Gedächtnisses machte; dgl. sind die historischen Notizen „über die Ideen" und „über das Gute" (nämlich bei Plato). Die wissenschaftlichen Werke zerfallen dann dem Inhalte nach in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die logischen, später „als Organon" zusammengefaßt, behandeln die Kategorien, das Urtheil, den Schluß (Analytik), die Dialektik, Topik und die Trugschlüsse. Die „erste Philosophie" oder die Lehre von den Principien findet sich in vierzehn, resp. sieben Büchern, die später unter dem Namen Metaphysik*) zusammengefaßt wurden. Am zahlreichsten sind seine naturwissenschaftlichen Schriften, welche die Physik, Zoologie und Psychologie im Ganzen und Einzelnen vorführen. Ethiken sind drei vorhanden (die nikomachische, eudemische und große), von denen aber nur die nikomachische völlig echt ist. Daran schließt sich eine „Politik", „Rhetorik", die leider nur als Fragment vorhandene „Poetik" und die unschätzbaren, aber verlorenen Politien (Berichte über 200 Staatsverfassungen). — Die Reihenfolge, in welcher alle diese Schriften verfaßt wurden, ist nicht auszumachen, aber auch nicht von der Bedeutung, wie bei Plato, da sie ja alle in dieselbe (letzte) Lebensperiode des Philosophen fallen. Nach den Citaten scheinen die logischen die ersten,

*) Wörtlich gleich: „nach der Physik", weil Aristoteles richtig das an sich Erste nach den physischen Untersuchungen vorführte.

die metaphysischen die letzten gewesen zu sein. — Das Geschichtchen über das Schicksal der aristotelischen Schriften, welches Strabo aufgebracht hat, wonach sie von den Verwandten des Neleus von Skepsis in einen Keller vergraben worden seien, um sie vor den pergamenischen Fürsten zu schützen, kann sich nur auf die aristotelische Originalhandschrift beziehen. Denn es läßt sich nachweisen, daß Aristoteles' Schriften im dritten und zweiten Jahrh. sämmtlich bekannt und in vielen Abschriften verbreitet waren.

Der Hauptunterschied zwischen Aristoteles und Plato beruht darin, daß jener überall die inductive Methode anwendet. „Die Kunst, sagt er, beginnt, wenn aus einer großen Zahl Erfahrungen ein allgemeiner Begriff gebildet ist, der alle ähnlichen Fälle umfaßt." („Met." I, 1.) Daher interessiren ihn nicht blos die Allgemeinbegriffe und Zwecke, sondern auch die Bewegungs- und Stoffes-Ursachen jedes Dinges; überall betont er die sinnliche Erfahrung, ohne die ihm der Gedanke selber unmöglich scheint. Während Plato den Sinnen mißtraut, leitet Aristoteles den Irrthum ab aus der falschen Deutung der richtig sprechenden Sinne. Sie geben das Besondere, der inducirende Verstand das Allgemeine. „Erst müssen wir Thatsachen verstehen, dann können wir nach ihren Ursachen forschen." Daher seine Anhäufung von Beobachtungen, seine zuerst gelehrt scheinende Schwerfälligkeit, daher seine Nüchternheit, Vorsicht, sein oft gerügter Empirismus. Natürlich erscheint seine Darstellung in Folge davon auch bisweilen trocken, aber sie ist desto wissenschaftlicher und logischer als Plato's. Gegen seinen Lehrer trat er daher besonders in zwei Punkten auf, die eng mit einander zusammenhängen: die Ideenlehre und die Erinnerung. Allerdings knüpft er an Plato an und stimmt auch in vielen Punkten mit ihm überein. Auch nach ihm hat es die Philosophie mit dem Wesen des Wirklichen, mit den Ursachen und Gründen der Dinge zu thun; aus der Verwunderung entspringend, erhebt sie sich über das Zufällige, das nur, wie bei Plato, Gegenstand des Meinens sein kann, und über die Wahrnehmung, die aufs Einzelne geht, zum Allgemeinen; auch ihm

ist die Philosophie das Höchste, Trefflichste und Süßeste, die Quelle der Glückseligkeit. („Eth. Nik." X, 8.) Aber während Plato die Philosophie als den Inbegriff aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit faßte, scheidet Aristoteles schon genau theoretische und praktische Thätigkeit; diese ist nur Vorbereitung und Betrachtungsstoff für jene. Auch darin ist seine Methode ganz sokratisch-platonisch, daß er dialektisch mit der Frage nach dem Begriff eines Dinges beginnt; aber er betrachtet dies nur als den Anfang seiner Aufgabe, deren Hauptsache das Beweisen ist.

Bei Aristoteles springt eine entschiedene Gliederung des Systems in die Augen. Doch hat er selbst mehrere Bezeichnungen der Theile hinterlassen: Einmal theilt er die Philosophie in theoretische, praktische und poetische (d. h. ästhetische); ein anderes Mal in ethische, physische und logische (d. h. dann metaphysische); wiederum nennt er die logischen und mathematischen Vorbereitungswissenschaften; dem Inhalte nach haben wir logische, metaphysische (von der „ersten Philosophie" oder Theologie), physische, ethische und poetische. Den Rang dieser Wissenschaften, den Aristoteles von ihrem Object abhängig macht, ergiebt diese Aufzählung, wenn wir die formallogischen als propädeutische von der eigentlichen Philosophie ausscheiden.

Bei seinen logischen Untersuchungen kommt es dem Aristoteles vor Allem auf das Beweisverfahren an; hatte Sokrates die Begriffe, Plato die Eintheilung betont, so bearbeitet unser Philosoph den Beweis, d. h. das Zurückgehen aufs Allgemeine. Während aber bei Plato die Ideen das Allgemeine sind und wir zum Wissen kommen durch Wiedererinnerung an sie, so sucht Aristoteles das Wissen allerdings auch in der Seele, aber höchst keimhaft und unvollkommen; es muß erst entwickelt werden, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Erscheinung zu den Ursachen hin. Durch Induction also kommen wir der Erkenntniß schneller und leichter nahe, als durch Deduction; das an sich Erste ist für unseren beschränkten Verstand das Letzte. („Anal. pr." II, 23.) Die Wahrnehmung hat übrigens nicht blos das Ein-

zelne im Auge, sondern auch, da die Eigenschaften bereits Allgemeinheiten sind, das Allgemeine. Das Gedächtniß hält diese Eigenschaften fest und bildet die Erfahrung; aus vielen Erfahrungen allgemeine Sätze, aus diesen Schlüsse und Beweise. Induction und Syllogismus sind die zwei Haupthebel der Erkenntniß. Die Theile der wissenschaftlichen Methode hat Aristoteles in einer Reihe von Aufsätzen untersucht, die später als „Organon" (Werkzeug) zusammengefaßt wurden. Beim Begriff sind folgende Unterschiede: Das Allgemeine an mehreren Dingen ist das nicht zufällig, sondern von Natur Gemeinschaftliche; abgeleitete Bestimmungen bezeichnen die Eigenschaften, das Wesen selbst die Gattung; die Gattungs- und Eigenschaftsunterschiede constituiren die Art. Der Begriff endlich enthält alle nur diesem Einzeldinge zukommenden Eigenschaften, er ist also der Gedanke vom Wesen eines Dinges, d. h. seiner Form. Er geht also nie auf ein sinnliches Einzelding, sondern stets auf ein allgemeines Dasein. Der begriffliche Unterschied ergiebt das Conträre, d. h. das in einer Gattung Verschiedene; die Verneinung der Eigenschaften das Contradictorische; einen dritten Gegensatz bilden die Verhältnißbegriffe, z. B. Wirken und Leiden. Die Begriffe aber sind nur einfache Worte oder Gedanken, Eindrücke von sinnlicher Wahrnehmung. Diese können nach Aristoteles gar nicht falsch sein, denn die Sinne trügen nicht. Erst die Verknüpfung von Begriffen, die Aussage, der Satz oder das Urtheil ist dem Irrthum ausgesetzt. Wahr ist das Urtheil, welches die Begriffe der Wirklichkeit gemäß verknüpft; es kann also bejahend oder verneinend sein. Aber Aristoteles unterscheidet noch nicht die Verbal- von den Realdefinitionen. Viele Definitionen (die sog. realen) geben neben dem Urtheil, daß dieses Subject unter jenes Prädicat falle, noch das Postulat an, man solle sich den Gegenstand zugleich als existirend denken. Es ist also auch von ihm noch nicht der Unterschied des „ist" als Copula und Prädicat (= existirt) erkannt. Betreffs der Quantität stellt er den allgemeinen Urtheilen die particulären und individuellen gegenüber. Bei der Modalität unterscheidet er solche, die ein wirkliches, nothwendiges und mögliches Sein aus-

sagen, also immer auf die objective, nicht, wie wir Moderne meinen, die subjective Gewißheit bezogen. Der Schluß (Syllogismus) ist eine Aussage eines Dritten, das mit Nothwendigkeit aus zwei von ihm verschiedenen Urtheilen vermöge eines Mittelbegriffs hervorgeht. Von der Art, wie dieser auf jene zwei bezogen wird, hängt die Schlußform ab. Aristoteles statuirt drei Fälle: Der Mittelbegriff ist entweder Subject des höheren und Prädicat des niederen Begriffs, oder Prädicat von beiden, oder Subject von beiden; demnach giebts drei (kategorische) Schlußfiguren — die hypothetische und disjunctive, so wie die moderne vierte läßt er fort —, von denen ihm aber nur die erste ganz stringent erscheint. Auch die Fehler im Schließen werden eingehend besprochen. — Der Beweis nun ist ein Schluß aus nothwendigen Vordersätzen; denn da vom Zufälligen kein Wissen möglich ist, kann es auch nicht bewiesen werden. Den letzten Halt aber findet alles Beweisen im unmittelbaren Wissen der Axiome, deren sicherstes ihm der Satz des Widerspruchs scheint. Als Stütze des vom Allgemeinen herabsteigenden Schlusses dient nun oft die vom Einzelnen zum Allgemeinen emporsteigende Induction. Aber diese bleibt, bei der steten Unvollkommenheit unserer Einzelkenntniß, unsicher, wenn nicht die Dialektik (im aristotelischen Sinne) hinzukommt, welche aus dem unter den Gebildeten Geltenden einen Wahrscheinlichkeitsbeweis liefert. Doch versäumt Aristoteles nicht, die Widersprüche (Aporien) in den geltenden Annahmen aufzuzeigen. Um richtig zu definiren müßte man daher eigentlich alle Oberbegriffe in der richtigen Ordnung von Wirkung und Ursache aufzählen, wobei man zu letzten, obersten Begriffen käme, die nicht mehr aus einander abgeleitet werden könnten. Dies sind die zehn Kategorien: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Thätigkeit, Leiden, das Wo, das Wann, die Lage, das Haben. Diese „Aussagen" sind die allgemeinen und formellen Gesichtspunkte, unter denen die Dinge immer irgendwie betrachtet werden müssen. Sie sind das reale Fachwerk für alle logischen Begriffe. Doch erkennt man leicht, daß die Zehnzahl — mag sie von den Pythagoreern hergenommen sein oder nicht — willkürlich ist; die Relation

z. B. umfaßt offenbar: Thätigkeit, Leiden, Wo, Lage und Haben. Daher hat Aristoteles in späteren Schriften auch die letzten beiden fortgelassen. Möglich daß er, bei seiner häufigen Bezugnahme auf die Sprache, von den grammatischen Bestandtheilen ausgegangen ist; wenigstens würde dies bei seinem Wunsche, das allem Denken (d. h. Sprechen) Gemeinsame zu finden, erklärlich sein. Die Substanz wäre darnach, zunächst vom grammatischen Standpunkt, das Hauptwort, welches alle übrigen Kategorien prädiciren. Mit der Substanz hat es alle Wissenschaft zu thun; mit der Substanz an sich aber, dem Sein als solchem, die höchste Wissenschaft: die „erste Philosophie".

Diese findet sich in der sog. „Metaphysik", dem am meisten ungeordneten und durch Einschiebsel getrübten Buch des Aristoteles. Wir haben es darin mit Behauptungen zu thun, die eben so haltlos sind, als sie keck ausgesprochen werden, die aber auf die folgenden zwanzig Jahrhunderte mehr Einfluß ausgeübt haben, als irgend sonst eine alte Theorie; ja, noch heut giebt's Aristoteliker, die seine unwissenschaftlichen Träumereien als das Ideal philosophischen Tiefsinns preisen. Bevor Aristoteles in die Untersuchung eintritt, giebt er eine umfassende, aber zum großen Theil schiefe Kritik seiner Vorgänger. Es geht ihm dabei, wie so vielen Kritikern: Er entwirft ein unzutreffendes Bild des Gegners und erringt dann einen leichten, aber unrühmlichen Sieg über ihn. Wir haben schon bei den Eleaten diese seine Methode kennen gelernt; seine Charakteristik der platonischen Ideenlehre ist aus Mißverstand oder Uebelwollen ganz äußerlich. Die früheren Philosophen bringt er unter vier Gruppen: die Physiologen (Jonier) erklärten das Sein aus dem Stoffe, die Pythagoreer aus der Form, Empedokles aus der bewegenden Ursache, aus dem Zweck Anaxagoras. Dies sind auch die vier Bedeutungen, die „Princip" im Sprachgebrauch hat; eben so wurden dadurch die vier Hauptprobleme der Frage zu lösen versucht: Wie ist das Wirkliche zu denken? Ist es Stoff, Form, Allgemeines, Eins? Um diese Frage dreht sich ja überhaupt alles tiefere Denken. Sie versucht denn auch Aristoteles mit seiner Grundwissenschaft zu beantworten. Wie sich für Plato die größten Schwierigkeiten aus

dem Verhältniß der Ideen zur Materie ergeben hatten, so knüpft auch Aristoteles hier an; bei ihm sind es neben dem Stoff noch drei Begriffe, durch die er das Problem zu lösen sucht: Form, Bewegung und Zweck. Ueber den einzelnen Dingen soll das Allgemeine nicht selbständig schweben, wie bei Plato, also ist es in ihnen; die Dinge sind die Substanz, d. h. das Seiende, Subject für alle Prädicate. Hier zeigt sich sogleich ein Widerspruch im System: Oben hörten wir (S. 81), das Wissen gehe aufs Allgemeine; ist aber das Einzelne die Substanz, so müßte doch dieses das Object des Wissens sein. Schon hieran zeigt sich, wie wenig unser Philosoph ein Recht hat, die platonische Ideenlehre so eifrig zu bekämpfen. Man könnte höchstens, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, sagen, das Einzelne sei Substanz, d. h. Subsistenz; das Allgemeine dagegen das Wesentliche; aber welcher Unterschied besteht denn zwischen Wesen und Subject? An einem Punkte freilich wäre das Einzelne mit dem Allgemeinen identisch: in der Einzelsubstanz Gott. Er ist nach Aristoteles zugleich Subject, Form, Beweger und Allgemeines. Doch hierauf kommen wir später zurück. — Da nun das Wissen auf das veränderliche Sinnliche nicht gehen könne, nimmt der Stagirit als das Bleibende die Form an; auf ihr beruhe alles Werden eben so wie alles Erkennen; denn werden heiße eine Form annehmen. Aus welchem nun etwas werde, sei die Materie, die aber nicht, wie bei Plato, das schlechthin Nichtseiende, sondern das Noch-nicht-seiende heißen müsse; z. B. das Erz wird zur Bildsäule, der Same zum Baum, aus Tönen die Octave, aus Buchstaben das Wort. Die Materie ist also das Unbestimmte, aber Bestimmbare, das Ungebildete, aber Bildungsfähige, das Mögliche (Potentielle) im Gegensatz zum Wirklichen (Actuellen); sie ist formlos und daher unerkennbar, aber jeder Form fähig. Doch haben wir uns nicht etwa darunter etwas Körperliches vorzustellen, sondern Materie heißt Alles im Vergleich zu seiner totalen Vollendung. So sind die Elemente im Vergleich zum Urstoffe Form, im Vergleich zum Erz aber wieder Stoff. Derselbe Feldherr, der nach gewonnener Schlacht der wirkliche Sieger sei, sei vorher der mögliche Sieger. Aber während bisher der

Stoff nur ein anderes Wort zu sein schien für Unvollendetes, gewinnt er durch andere Bezeichnungen bei Aristoteles eine viel körperlichere Seite. Er soll zugleich Träger der Naturnothwendigkeit, da die Natur zu allen Schöpfungen gewisse Stoffe braucht, des Zufälligen, da sich stets neben dem Bezweckten Unbeabsichtigtes finde, und des Bösen sein, da das Unvollkommene doch nicht in der Form liegen könne! — Welch ein Rest von Widersprüchen ist hier beisammen: Nur die Form soll das Wirkliche sein — und doch vermag der nur potentiell vorhandene Stoff solche Hemmnisse, wie Mißgeburten, Uebel und Laster, hervorzubringen? Nur die Einzeldinge sind Substanzen — und doch sind sie nicht wirklich. Die Naturnothwendigkeit, für einen Physiker, wie Aristoteles sein will, das Höchste, soll nur dem schlechten Stoffe zukommen. Das Allgemeine, ein Abstractum wie die Form, gilt für werthvoller, als das Einzelne; die Form heißt sehr häufig sogar Substanz. Dinge sollen der Möglichkeit nach existiren! Zufälliges in Menge nebenher geschehen. Bisweilen scheint er den Stoff nur aus Ungenauigkeit Substanz zu nennen und damit nur Substrat, Unterlage, Bleibendes zu meinen; ja es ist rührend, er fragt sich schließlich („Met." VII, 3) selbst, ob denn nun in Form oder Stoff oder Beidem zugleich der Dinge Wesen bestehe? Aber vielleicht ist der Stoff eine potentielle Substanz und die Form eine potentielle Einzelsubstanz! Wenn endlich nur den stofflichen Dingen Veränderung beigelegt wird, so scheinen in der That die stabilen Formen auf dasselbe hinauszukommen, wie Plato's ewige Ideen. Das Einzelne heißt, weil alles Erkennen davon ausgeht, alles Sein darin sich befindet, Substanz — und doch wird der Stoff erst durch die Form zum Einzelnen bestimmt. Aristoteles verwechselt bei der Behauptung, daß die Materie der Möglichkeit nach existire, ehe sie die Form erhält, nichtspecificirt mit nichtexistirend. Oder existirt das Erz, bevor es als Statue existirt, etwa weniger oder nicht in bestimmten Formen? War es etwa vorher nur Erz im Allgemeinen? Der Möglichkeit nach existirt eben gar Nichts; und wenn auch der hernach sieghafte Feldherr schon vorher dazu Anlage hatte, es zu werden, so hängt sein Sieg doch von so vielen Mittelursachen

ab, daß er vorher eben noch nicht Sieger war*). Eben so ist die ganze Unterscheidung von Substanz und Accidenzen eine subjective Fiction. Was ist wesentlich, was nicht? In der Natur giebt's nichts Accidentelles. Soll Substanz heißen, was nach Fortnahme aller Accidenzen übrig bleibt, so ist Substanz so viel als Nichts. Eben so geht es mit der Trennung von Stoff und Form. Wohl behauptet Aristoteles, in Wirklichkeit existire nirgends ganz formloser Stoff; — wohlan, so gebe man auch zu, daß diese Trennung nichts weiter, als ein logischer Griff, eine subjective Fiction ist, die in der Metaphysik nur Mißverständnisse erweckt. Wie Plato's Verselbständigung der Ideen, ist Aristoteles' Abtrennung der Formen tadelhaft. Ich weiß wohl, wir müssen, wenn wir über die Erscheinungen nachdenken, sie in Stoff und Kraft zerlegen; aber weil sich diese Correlatbegriffe fortwährend aufdrängen, werden wir sie richtiger Kategorien nennen als selbständige Dinge. Wie stark aber auch bei Aristoteles die Neigung zu hypostasiren war, zeigt sich schlagend an dem eigenthümlichen Begriff der Beraubung, den er noch zwischen Sein und Nichtsein einschiebt. Jemand müsse gebildet sein oder nicht; beides zugleich könne er nicht sein. Was ihn verhindert, beides zu sein, sei die Beraubung, d. h. der Mangel an Form! —

Neben Stoff und Form nennt der Stagirit oft noch zwei Principien: das Bewegende und den Zweck. Aber diese vier reduciren sich doch überall, wo es sich nicht um Mechanismus handelt, auf die beiden ersten; denn beim Zeugen z. B. giebt der Zweck, einen Menschen hervorzubringen, sowohl den Anstoß zur Bewegung (Beweggrund), als auch die Form, oder diese bestimmt Zweck und Bewegung. Beim Baue eines Hauses freilich fallen die vier Ursachen sowohl begrifflich als auch zeitlich auseinander: da ist Stoff das Holz, Zweck das Wohnen, Beweger der Baumeister und Form sein Grundriß. Den Uebergang vom Stoff zur Form bildet nun die Bewegung d. h. die Entelechie (Vollendung?) der Materie, die Energie (d. h. Verwirklichung)

*) Vgl. Bauer-Kirchner, „Geschichte der Philosophie". 2. Auflage. Halle 1876. S. 101. — Fr. Kirchner, „Leibniz's Psychologie". Cöthen 1875. S. 63.

des Möglichen, soweit es möglich ist, der Uebergang aus einem Zustande in den anderen möglichen, also Veränderung. Sie kommt aber nur zu Stande durch Berührung eines Bewegenden mit einem Bewegten; jenes ist thätig, dieses leidend, jenes wirklich, dieses möglich; selbst die Bewegung, welche das Unkörperliche, die Form und das Denken erzeugt, soll durch Berührung entstehen. So ist Alles in der Welt in steter Veränderung, bewegt und wieder bewegend; und diese Bewegung ist ohne Anfang und Ende. Doch berichtigt sich Aristoteles selbst: wolle man, meint er, nicht ins Endlose zurückgehen, so müsse man vor aller Bewegung einen „ersten Beweger" annehmen — Gott (ontologischer Beweis). Da dieser wirklich sein muß, sei er, als Quell aller Bewegung, selber unbewegt (!?). Er ist ohne Stoff, reine Form, daher volle Wirklichkeit und Thätigkeit, er ist Einer und ewig, unveränderlich und unräumlich. Als reinste Substanz ist Gott Denken, dessen einziger Gegenstand sein Denken; er ist Selbstzweck und absolut nothwendig. Als volle Energie ist er ferner Quell alles Lebens, reiner Geist und im Denken des Denkens selig. Auf dieses göttliche Wesen führt den Philosophen auch die Zweckmäßigkeit, die im All herrsche (teleologischer Beweis). Nach dieser Betrachtung werden wir uns nicht mehr wundern, daß Aristoteles die Grundwissenschaft auch Theologie nennt. Denn in der That, wir haben hier zum ersten Mal in der Geschichte eine Begründung des Theismus. Aber so großartig auch auf den ersten Blick dieser Gottesbegriff erscheint, so geschickt unser Philosoph den Nus des Anaxagoras und das höchste Gut des Plato in Gott als Selbstzweck verbunden hat, so bietet doch sein Theismus auch viele Widersprüche. Wie soll dieser Gott wirken, wenn das Handeln und Bilden, als des Stoffes bedürfend, von ihm ausgeschlossen ist? Ist jene selige, meditative Selbstbetrachtung eine gotteswürdige Beschäftigung? Was bleibt ihr überhaupt als Gegenstand, da es die Welt des Wirklichen, des bunten Werdens nicht sein soll? Wie kann er bewegen, wenn er selbst unbewegt bleibt? Wie haben wir uns die „Berührung" eines Stofflosen mit dem Stoff zu denken? Wie darf Gott Leben heißen, ohne Veränderung; wie Seligkeit, ohne Willen? Er

bewegt, sagt Aristoteles, wie das Geliebte, das begehrt wird. Also verhält sich Gott nur als Object, leidend — und doch sollte er volle Thätigkeit sein! Er ist demnach nur Zweck der Welt, „gleichsam der Regent, dem Alles gehorcht, ohne daß er selbst Hand anlegt". („Met." XII, 10, 7.) Auch unräumlich sollte Gott sein, und doch setzt er die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung! Und wie soll sich aus dieser einfachen Kreisbewegung die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ergeben? So ist doch kein Zusammenhang zwischen Gott und den einzelnen Formen, und die Materie bleibt der Gottheit fremd, ja feindlich gegenüber. Auch hier zeigt sich wieder der Dualismus, den wir schon oben andeuteten. Aber wir begreifen wohl, wie Aristoteles, auf den sich der christliche Gottesbegriff noch mehr berufen kann, als auf Plato — wenn auch Gott bei Aristoteles durchaus nicht persönlich gedacht ist — durch's ganze Mittelalter von der Kirche mehr geehrt wurde, als irgend ein Theologe. —

In seinen metaphysischen Grundbegriffen der Physik ist der erste die Natur, welche im Unterschiede von dem künstlich und dem gewaltsam Hervorgebrachten das von selbst Geschehende ist. Das Natürliche hat also das Princip der Veränderung in sich selbst; der Zweck, nicht der Stoff, bestimmt jedes Naturding, die Zweckursachen sind mächtiger als die des Stoffes. Das All ist der Complex der Zwecke, dem eine gewisse Göttlichkeit, nämlich dämonische Genialität zukommt. So hellenisch auch solche Naturansicht ist, so schwierig ist sie mit dem „ersten Beweger" zu vereinigen: das Bestreben, jedem Einzeldinge größere Selbständigkeit beizulegen, kommt mit des Philosophen Einheitsdrang in Conflict. Physikalisch unterscheidet Aristoteles nun dreierlei Bewegung: Quantitative, qualitative und räumliche; im weiteren Sinne gehört dazu noch Werden und Vergehen. Die quantitative setzt die zwei anderen voraus, die qualitative wenigstens die letzte; denn die stets nothwendige Berührung ist räumlich. Darauf kommt auch das, übrigens nur beim Einzelnen stattfindende, Werden und Vergehen hinaus. Was aber ist der Raum? Nicht das Unbegrenzte, denn dies ist weder als Körper noch als Zahl denkbar, sondern nur als stete Möglichkeit; auch nicht die Grenze

oder Materie der einzelnen Körper noch ihre Entfernung, sondern er ist die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen, gleichsam das unbewegliche Gefäß, in dem die Dinge sich bewegen. Der Raum ist die Grenze des Alls. Die Zeit ist das Maß der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später; ihre Einheit das Jetzt. Leeren Raum giebt's nach obiger Definition natürlich nicht; auch erklärt sich aus ihm weder Ruhe noch Bewegung. Die Zeit, obgleich mit der Bewegung gegeben, existirt nur in der Seele; ein idealistischer Ausdruck, der uns aber nicht verleiten darf anzunehmen, Aristoteles habe die Zeit etwa als subjective Anschauung betrachtet. Denn Zeit ist ihm nicht die Zahl, womit, sondern welche gezählt wird.

Einer der schwächsten Punkte im aristotelischen System ist der Versuch, die blos quantitative Bewegung Plato's und der Physiologen durch eine qualitative zu ersetzen. Er meint, die Elemente seien an sich verschieden schwer und gehen daher in einander über, indem das leichtere sich zum schwereren Element wie die Form zum Stoffe verhalte, so daß eine Umwandlung der Stoffe stattfindet. Bisweilen entsteht aus zwei Stoffen durch chemische Verbindung ein dritter, die Mischung. — Eben so eifrig kämpft Aristoteles für die Teleologie (Zweckbetrachtung). Als Complex der Bewegung, d. h. des Ueberganges des Stoffes in die Form, muß sie, da die Form eher ist als die stoffliche Möglichkeit, stets zweckthätig sein. „Gott und die Natur, sagt er, thun Nichts zwecklos" („De coelo" I, 4); die Natur strebt immer nach dem Vollkommensten, darauf weist uns die Harmonie im All, das Zweckvolle in Pflanzen, Thieren und Menschen hin. Diese Zweckursachen aufzusuchen, sei die höchste Aufgabe der Naturforschung. Daß aber doch so viel Unvollkommenes, Verstümmeltes, Zufälliges in der Welt ist, rühre vom Stoffe her (s. o.), den die Form nicht ganz unter ihre Herrschaft zu zwingen vermöge; dergl. Verstümmelungen seien alle niederen Thiere im Vergleich zu den höheren, ja das Weib im Vergleich zum Manne! So könne das an sich Erste, die Form, erst zuletzt, in den höchstentwickelten Wesen erscheinen. Der alte, oben geschilderte Dualismus. Die Vollkommenheit richtet sich nun nach der Ein-

wirkung Gottes; da wir aber hörten, dieser setze die Welt von außen in Bewegung, so ist der sich kreisförmig (ewig) bewegende Fixsternhimmel vollkommener als die Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik soll eine Unvollkommenheit sein. Noch unvollkommener ist die gradlinige (weil endliche) Bewegung auf Erden, die, je nach der Schwere, nach unten (zum Mittelpunkt der Erde) oder oben geht. An der Grenze des Weltalls soll sich der Aether in ewigem Kreislaufe bewegen; er ist das erste Element dem Range nach, das fünfte in Rücksicht auf die vier alten Elemente (daher Quintessenz = Bestes!). Diese, ähnlich bestimmt wie bei Anaximander, mischen sich in ewigem Entstehen und Vergehen der Einzeldinge. Die Erde ruht als Vollkugel in der Mitte des Weltalls; um sie her drehen sich die 56 (oder 47) Sternsphären, die in ihnen befestigten (!) Gestirne mit sich führend, jede von ihrem unbewegten Beweger, als Schutzgott gleichsam, bewegt. Hier haben wir auf einmal neben dem „ersten Beweger" eine große Zahl selbständiger, körperloser Wesen, die an Plato's Gestirndämonen erinnern. Von den Gestirnen leitet denn auch Aristoteles die Veränderungen auf Erden her und sucht durch die von ihnen ausgehende Wärme: Regen, Wind, Schnee u. s. w. im Ganzen richtig zu erklären.

Das Hauptgebiet aber für die Zweckthätigkeit der Natur ist die Welt der Organismen, d. h. der beseelten Körper. Denn Seele heißt im weiteren Sinne Entelechie oder beherrschender Zweck. Die in einem Körper von ihm selbst ausgehende Veränderung ist also, wie überhaupt im Stoffe, auf eine Form zurückzuführen. So ist der Leib nur Werkzeug für die Seele, die richtig Function oder Organisationsprincip heißen kann. Dieser immanente Zweck des Leibes ist natürlich unkörperlich, unräumlich; sie ist weder des Leibes Harmonie noch die ihn bewegende Zahl. Sie ist eben zugleich mit ihrem Leibe, wie das Sehen mit dem Auge; daher kann sie nicht von ihm getrennt oder gar (nach Pythagoras) in einen anderen verpflanzt werden. Aber doch sucht Aristoteles einen Stoff für ihre Fortpflanzung: die Wärme oder den Aether! („Gen. an." II, 3.) Sein Nachweis, wie jedes Wesen bis in seine kleinsten Theile organisch, jedes ein

Mikrokosmos sei, ist interessant; freilich entgeht er dabei nicht immer den Irrthümern der zu weit getriebenen Zweckbetrachtung. So glaubt er, die Seele wähle und forme sich den ihr passenden Leib; was der nüchterne Naturforscher als Folge von Nothwendigkeiten ansieht, scheint ihm bewußte Absicht; die rudimentären Organe und die mancherlei Unzukömmlichkeiten in der Natur setzen ihn nicht in Verlegenheit, nur Galle und Hirschgeweih scheint ihm zwecklos. — Treffend ist dann wieder die Stufenreihe in der organischen Welt nach dem Gesetz der Analogie aufgezeigt; daß er aber nun, je nach dem Reichthum der Thätigkeiten, von drei Seelen (d. h. Organisationsprincipien) redet, erklärt nichts, sondern verwirrt die Sache. Zwar sind, wie er richtig sagt, die sog. Naturreiche nicht streng geschieden (vgl. die Zoophyten), aber während schon in der unorganischen Welt die Bewegung eine gewisse Beseeltheit ist, — selbst beim Erdkörper dürfe man von Jugend und Alter reden — so haben die Pflanzen die niedrigste von den höheren Seelen: die ernährende, d. h. Assimilation und Fortpflanzung. Die Thiere, schon durch Geschlechtsunterschied ausgezeichnet, haben noch die begehrende Function, die Empfindung von Lust und Unlust, mit der sich die Ortsveränderung verbindet. Sie haben erst ein Centralorgan, das Herz, und daher die Fähigkeit der Sinnenwahrnehmung. Diese wird im wahrnehmenden Sinne durch das Wahrgenommene bewirkt, wie eine Bewegung, d. h. das Object wirkt auf den leidenden Sinn, wie sonst die Form; also nicht die Dinge selbst nehmen wir auf, sondern ihre Form. Das Medium zwischen beiden sind die Elemente. Weil Aristoteles Gemeinsinn, Phantasie und Gedächtniß ins Herz verlegt, schreibt er sie mit Recht auch den höheren Thieren zu. Die Einzelheiten müssen wir hier auf sich beruhen lassen, so interessant auch oft seine Erklärungen sind, da er weder das Nervensystem, noch Kreislauf oder Oxydation des Blutes kannte! Und hier ist es, wo sich seine große Gelehrsamkeit, sein Beobachtungstalent, aber auch nicht selten sein dogmatisches Vorurtheil zeigt. Erwähnenswerth ist noch seine Theorie von der Fortpflanzung: das Männliche giebt die Form, das Weibliche den Stoff für das Gezeugte; die

Katamenien sind unvollkommener Samen. Vermag nun dieser den weiblichen Stoff zu formen, so wird das Kind dem Vater ähnlich; fehlt ihm dazu die Wärme, so entsteht ein kälteres Wesen, das Weib; ist der Same noch schwächer, so tritt im Kinde nicht der individuelle Typus, sondern nur Familienähnlichkeit hervor, und es ähnelt den Großeltern; schließlich erscheint nur noch der allgemeine Menschentypus, und auch dieser oft (in Mißgeburten) nicht mehr. —

Den Menschen nun erhebt über die Thiere, abgesehen von seiner Gestalt, größere Blutwärme und organische Durchbildung, die Vernunft (Nus), die auf die unsinnlichen Principien gerichtete Denkkraft. Reine Form, unkörperlich und unveränderlich, tritt der Nus in den Menschen ein und ist daher auch unsterblich. Sofern sie reine Thätigkeit ist, wie das Denken selbst, ist sie vom göttlichen Geiste nicht unterschieden, als Denkvermögen aber nimmt sie an den leiblichen Veränderungen leidend theil. So unterscheidet also Aristoteles im Menschen eine thätige und leidende Vernunft. („De an." III, 5.) Aber wie soll Vernunft (Denken) leiden, was doch nur dem Stoffe zukommt? Welches ist ferner das Verhältniß zwischen beiden Theilen und zwischen der thätigen Vernunft und der göttlichen, da wirs uns, nach dem ganzen System, nicht pantheistisch denken dürfen? Die leidende Vernunft scheint nur ein Nothbehelf zu sein, um die Kluft zwischen dem Geistigen und Begehrlichen auszufüllen, aber was für ein schlechter Nothbehelf! Da nun die thätige Vernunft die reinen Begriffe unmittelbar ergreift, soll wohl die leidende das discursive Denken sein; aber ihr Verhältniß zur Meinung und Wahrnehmung ist unklar. Aufs Begehren hat die Vernunft auch einzuwirken, wenn sie auch oft nichts ausrichtet, denn die unvernünftigen Triebe gehorchen oft nicht, und nicht selten begehren wir nur ein scheinbares Gut. Vernünftiges Begehren heißt Wille im engeren Sinne, dessen Freiheit Aristoteles, wenigstens dem Zwange gegenüber, behauptet*). Aber die psychologischen Factoren dabei hat er nicht genügend untersucht.

*) Vgl. Fr. Kirchner, „Freiheit des Willens". Halle 1874. S. 35 f.

Dies hängt damit zusammen, daß er sich gar nicht darüber geäußert hat, wie sich eigentlich der Wille zur Vernunft verhalte. Sie soll nur theoretisch, das Begehren ganz unvernünftig sein. Woher nun freies Handeln? Ja, er scheint sich die Kernfrage, wo denn bei den drei Seelen das Ich liege, gar nicht vorgelegt zu haben! Wohl tadelt er Plato'n, daß es seinem Menschen an der Einheit fehle, aber bei ihm fehlt sie eben so. Die zwei niederen Seelen hat der Mensch mit den Thieren gemein, der Nus ist lediglich das Allgemeine in uns — wo sitzt da das Selbstbewußtsein? Welchem Seelentheil fällt Irrthum und Sünde zu? Wieder der alte, oben geschilderte Dualismus! Er versichert, Leib und Seele sei eins, aber diese Einheit bleibt ganz äußerlich. Daher ist auch die Unsterblichkeit des (allgemeinen) Nus, der zwar eben so ohne Leib fortexistiren kann, wie er von außen in ihn hineinkam, eine unpersönliche d. h. gar keine; denn alles Individuelle wird ihm ja ab- und dem Leibe (mit welchem Rechte?) zugesprochen. So fehlt denn der Psychologie ihr Hauptbegriff, die Persönlichkeit, wie der Metaphysik der ihrige: die Substanz! —

Die Ethik hat es mit der menschlichen Thätigkeit, die Politik mit dem öffentlichen Handeln zu thun, jene ist die Voraussetzung für diese. Das Ziel der Ethik ist das Gute, sofern es durch menschliche Thätigkeit erlangt wird; das höchste Gute ist die Glückseligkeit (Eudämonie), die weder in der Lust noch im Besitz besteht, sondern im Thätigsein; aber nicht im pflanzlichen (Vegetiren) oder thierischen, sondern in menschlichem, d. h. der Vernunftthätigkeit. Das Denken allein entspricht dem Wesen des Menschen, ist reine Tugend und volle Befriedigung; dies allein ist etwas Göttliches, denn was, fragt Aristoteles („Eth. Nik." X, 8), thun wohl die seligen Götter Anderes? Die Theorie ist das Süßeste und Beste. Das Nächste dem Range nach, das wahrhaft Menschliche ist das Sittliche. — Die Glückseligkeit setzt aber eine gewisse Vollendung voraus, daher findet sie sich nur in einem gereiften und auch mit irdischen Gütern ausgestatteten Leben; der Weise bedarf zwar der äußeren Güter nicht, aber eine gewisse Ausrüstung (Choregie) des Leibes und

Geistes trägt zum vollen Lebensglück bei. Wie hier Aristoteles geschickt zwischen Kynikern und Kyrenaikern, so vermittelt er betreffs der Lust zwischen Aristipp und Plato. Die Lust ist weder die Hauptsache noch ganz auszuschließen, sondern, wie Schönheit und Gesundheit, das naturgemäße Resultat unserer Thätigkeit, und je edler diese, desto werthvoller ist auch jene. Aber der Weise wird eine Thätigkeit ohne Lust stets einer Lust ohne Thätigkeit vorziehen, denn eine schöne That ist besser als ein langes Leben ohne sie, und Unrechtleiden besser als Unrechtthun.

Der einzige Weg zur Eudämonie ist also die Tugend, welche als reine Vernunftthätigkeit dianoëtische, als Beherrschung der Begierden ethische heißt. Tugend ist diejenige Willensbeschaffenheit, welche überall die durch Einsicht bestimmte Mitte hält. Hierin liegt zunächst die formale Seite, daß die Tugend weder ein Affect, noch ein Vermögen, sondern ein Zustand ist; man muß also nicht blos das Rechte thun, sondern stets sittlich gesinnt sein. Ferner ist sie weder bloße Naturanlage, noch Wissen (wie Sokrates gesagt hatte), sondern ein vernunftgemäßes Wollen; nur was mit freiwilliger Absicht geschieht, kann sittlich oder unsittlich sein. Aber das Natürliche wird nicht ausgeschlossen; im Gegentheil ist es als die Basis des Sittlichen anzusehen, auf welcher die Tugend durch Uebung und Einsicht (als das Ortholoģe) entsteht. Das Sittliche folgt aus der Sitte (das ēthos aus dem ethos). — Die materiale Seite aber wird dahin bestimmt, daß die Tugend das Zuviel und Zuwenig, gemäß dem Einzelfalle und dem Handelnden, vermeide. Daher giebt's an sich zwar nur eine Tugend, im praktischen Leben aber viele, deren Aristoteles eine ganze Reihe aufzählt. Tapferkeit z. B. ist die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit (auch Selbstmord ist Feigheit), Liberalität die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, Seelengröße zwischen Kleinmuth und Hochmuth, u. a. m. Die höchste, ja die grundlegende Tugend scheint ihm mit Plato die Gerechtigkeit zu sein; ein Zeichen, wie eng auch bei ihm Ethik und Politik zusammenhängt. Gerechtigkeit ist die richtige Mitte in Zuwendung von Vor- und Nachtheil. Sie ist im öffentlichen Leben austheilend, indem

sie Jedem nach geometrischer Proportion zu seinem Werthe giebt, im Privatrecht aber ausgleichend, indem sie Jeden nach arithmetischer Proportion zur Rechtsverletzung bestraft. Letzteres Verhältniß gilt auch für Handel und Verkehr. Die Correctur der positiven (willkürlichen) Gesetze durch's Naturrecht ist Sache der Billigkeit. — Die richtige Mitte, hörten wir, soll von der Einsicht angegeben werden; daher betrachtet Aristoteles nun die dianoëtischen Tugenden („Eth. Nik." VI), indem er zunächst das durch uns Bestimmbare von dem Nothwendigen unterscheidet. Mit jenem habe es die Kunst und Einsicht, mit diesem Wissen, Vernunft (Nus) und Weisheit zu thun. Die Einsicht oder praktische Ueberlegung bezieht sich aufs Einzelne (Ethik) und Allgemeine (Politik, nämlich Oekonomik, Legislatur und Staatskunst); sie umfaßt Klugheit, praktischen Verstand und Wohlwollen und sucht stets für einen guten Zweck die geeigneten Mittel; insofern hängt sie wieder von der Tugend ab, wie diese von ihr. Die drei anderen dianoëtischen Tugenden gehen auf das, was wir nicht verändern können, und zwar das Wissen aufs Nothwendige, sofern es durch Beweis erkannt wird, die Vernunft auf die höchsten Principien und die Weisheit ist die Vereinigung jener beiden.

Einer der schönsten Abschnitte in Aristoteles' Ethik ist der über die Freundschaft, deren Jeder bedarf, welche die Ethik vollendet und die Politik begründet. Freundschaft, ein gegenseitiges auf Wohlwollen, Tugend und Achtung begründetes Verhältniß, findet im vollen Sinne nur zwischen Guten statt. Solche allein befreunden sich langsam, aber dauernd mit Wenigen, denen sie dann etwas Schlechtes weder zumuthen noch zu Gefallen thun. Das Angenehme und Nützliche begründet zwar auch eine Art von Freundschaft, aber nur eine egoistische. Alle Freundschaft beruht aber auf Gleichheit der Gesinnung und der Bestrebungen; die zwischen Ungleichen (Liebhaber und Geliebten, Mann und Weib) ist unvollkommen. Zwischen Selbst- und Freundesliebe sei Collision unmöglich, da man ja im Glücke des Freundes sein eigenes liebe. Man solle den Freund am Glücke gern, ungern am Unglück theilnehmen lassen.

Am lebhaftesten aber bethätige sich der menschliche Geselligkeitstrieb im Staate, auf den Aristoteles als Hellene natürlich großes Gewicht legt. Von Natur ein „politisches Thier" („Pol." I, 2) verwirkliche der Mensch erst im Staate seine Aufgabe, tugendhaft und sittlich zu sein. Daher ist des Staates letzter Zweck die Glückseligkeit der Bürger; er soll sie bilden und erziehen zu theoretisch und praktisch tüchtigen Menschen. Je mehr er der Wissenschaft im weiteren Sinne dient, je mehr er die Tugenden fördert, desto mehr entspricht er seinem Wesen. Aber wenn auch Aristoteles die „Theorie", wie Plato, am höchsten stellt, so ist doch sein Staatsideal praktischer, als das seines Lehrers. Weil der Staat, als das Vollkommnere, an sich früher, in der Ausführung aber das Spätere ist, betrachtet unser Philosoph zuerst seine Vorbedingung: die Familie, welche das dreifache Verhältniß umfaßt: zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven. Er zuerst im Alterthum faßt die Ehe als sittliche Gemeinschaft: Die Gatten, zwar zunächst durch die Natur zusammengeführt, sind auf Grund ähnlicher sittlicher Anlage zu gegenseitiger Freundschaft und Ergänzung verbunden. Die Frau ist dem Mann als Freie gleichgestellt, wenn auch ihr Wesen schwächer, unselbständiger, passiver ist, als das männliche; die Ehe gleicht der Aristokratie, einer Gemeinschaft Freier mit ungleichen Befugnissen, das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern dagegen der Monarchie. Der Vater soll die eigenthümliche, aber noch unreife Tugend des Sohnes in seine eigene vervollkommnen. Der Sklav hat gar keinen Willen, seine Standestugend ist Gehorsam; Aristoteles vertheidigt die Sklaverei, denn mit Recht würden die beherrscht, die geistig und körperlich so tief unter den Hellenen stehen, wie die Menschen unter den Göttern. Da aber bisweilen auch Edle in Kriegsgefangenschaft gerathen, empfiehlt er Milde, die aber nie Liebe und Freundschaft werden könne. Man hat die großen Hellenen, Plato und Aristoteles, oft herb wegen solcher Aeußerungen getadelt. Aber wenn wir an den himmelweiten Unterschied zwischen Kaukasiern und Negern denken, an die seit Jahrtausenden zurückgebliebene Entwickelung der letzteren, ihre Unempfänglichkeit für

Höheres; an die Sklaverei, in welcher sich, wenn auch ohne den Namen, auch bei uns Millionen befinden und, gestehen wir's nur, befinden müssen — dann erscheint uns eine humane Sklaverei nicht so abstoßend wie man sie häufig darstellt! Innerhalb desselben Volkes natürlich würde auch Aristoteles nicht die Sklaverei vertheidigen. Indem er hieran gleich Einiges über Erwerb schließt, spricht er seine Geringschätzung, ja seinen Tadel über den Erwerb um des Erwerbs willen aus — ein echthellenischer Zug, den wir auch bei Plato fanden. Die Staatsverfassung ist nach dem doppelten Gesichtspunkt verschieden, sowohl nach der Zahl der Herrschenden als nach ihrem Zwecke; darnach ergeben sich drei richtige: Königthum, Aristokratie, Politie, und drei schlechte: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Dort ist das Gemeinwohl der Hauptzweck, hier der Privatvortheil. Eine Musterverfassung giebts nicht, jede Staatsform muß den Verhältnissen und gesunden Gesetzen entsprechen, welche Jedem den seiner Leistung angemessenen Einfluß sichern. Das Königthum, so gut es wäre, wenn der König wie ein Gott an Tugend hervorragte, paßt nur für sklavische Menschen (Asiaten), widerstreitet der Menschenwürde und artet leicht in Gewaltsamkeiten aus. Am besten scheint dem Stagiriten die Aufgabe des Staats erfüllt zu werden in einem mittelgroßen, fruchtbaren Lande, dessen freie und gleiche Bürger mit Muth und Bildung ausgerüstet sind, also in einer hellenischen Republik. Da aber die Beschäftigung den Charakter sehr beeinflußt, sollen Landleute und Handwerker von der Regierung ausgeschlossen sein; daher liegt diese doch auch, wie bei Plato, in der Hand der durch Tugend, Muth und Bildung ausgezeichneten Aristokratie. In Ermangelung dieses besten Staats ist die Politie am vortheilhaftesten, wo der Mittelstand herrscht und die Gegensätze zwischen Arm und Reich, Vornehm und Gering ausgleicht. Aber keine Verfassung scheint ihm von Dauer, wenn sie nicht durch Sittlichkeit und gute Verwaltung gestützt wird; auch hier ist die goldene Mitte das Beste. Als ein wichtiges politisches Hilfsmittel betrachtet Aristoteles mit Recht die Rhetorik, deren wissenschaftliche Begründung sein Verdienst ist. Mit der Dialektik

verwandt, will sie überzeugen, indem sie durch die Darstellung der Sache, die Haltung des Redners und die Bearbeitung der Zuhörer wirkt. Der rednerische Beweis wird durch Enthymem und Beispiel geführt, wie die Topik zeigt für die drei Gattungen der Rede: die berathende, gerichtliche und epideiktische (über das Schöne und Verwerfliche). Die Darstellung habe Deutlichkeit und Würde (Tropen). — Besonders hat aber der Staatsmann für die Erziehung zu sorgen. Diese soll, wie auch Plato wollte, schon vor der Geburt des Kindes beginnen und freie, tugendhafte Bürger erziehen. Bis zum siebenten Jahr ist die Pflege des Körpers und der Phantasie die Hauptsache; bis zum 21. gymnastischer, musikalischer und elementarer Unterricht (Lesen, Schreiben, Zeichnen); daran schließt sich Grammatik (Lectüre), Rhetorik, Mathematik, Dialektik und Philosophie. Vor Allem aber ist die sittliche Bildung zeitlebens zu befördern.

Von der theoretischen und praktischen Thätigkeit unterscheidet Aristoteles noch die poetische d. h. künstlerische, über die wir aber nur die „Poetik" im engern Sinne, und leider auch nur als Bruchstück, von ihm besitzen. Die Kunst beruht ihm, wie Plato, in der Nachahmung; aber während jener sie mit der Wirklichkeit verachtet, so schätzt sie Aristoteles, da sie nicht das Einzelne als solches, sondern das Allgemeine daran vorführen, das Einzelne also zugleich treffen und verschönern soll. Das Schöne erweckt, wie das Gute, an sich selbst Wohlgefallen, durch Ordnung, Ebenmaß, Begrenzung und richtige Größe; doch bleibt dieser Begriff offenbar zu sehr im Mathematischen stecken. Die Musik, wahrscheinlich also alle Kunst, soll Erholung und Unterhaltung, sittliche Bildung, Genuß und Reinigung bieten*). So soll auch die Poesie und besonders die Tragödie erfreuen und unsere Leidenschaften reinigen durch die aus Furcht und Mitleid entspringende Lust; denn auch sie weise das Nothwendige und Allgemeinmenschliche auf. „Eine Tragödie, sagt er „Poet." 6, ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Hand-

*) Die eigentliche Kunstübung der Musik aber ist, als Handwerk, des Freien unwürdig, er soll nur Kunstkenner, nicht Virtuos sein.

lung von bestimmtem Umfang, in anmuthiger, nach ihren verschiedenen Gattungen vertheilter Rede, indem man handelt, nicht erzählt, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung (Katharsis) dieser Affecte vollzieht." Von den sog. drei Einheiten, welche der französische Classicismus des 17. Jahrh. verlangte, findet sich bei Aristoteles nur die der Handlung. — Schon an der Ausführlichkeit und Achtung, mit welcher er diese Sache bespricht, sehen wir, daß Aristoteles Plato's Ansicht über die Poesie nicht theilt.

Blicken wir auf unsere Darstellung des aristotelischen Systems zurück, so müssen wir zunächst der Bewunderung über den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit des Stagiriten Ausdruck geben. Sodann aber heben wir, wie schon öfters oben beim Einzelnen, den Dualismus hervor, den er vergebens zu beseitigen suchte. Form und Stoff, Bewegung und Ruhe, Gott und Welt, Causalität und Theologie, Vernunft und Seele, thätige und leidende Vernunft, Wissen und Wollen — alle diese Begriffe bleiben durch einen dualistischen Gegensatz getrennt. Ferner dürfen wir den Vorwurf, den ihm Locke, Hobbes, Kant, Schopenhauer u. A. gemacht haben, nicht als unbegründet abweisen, daß er nämlich der Begründer der Scholastik, d. h. jener Hantirung mit leeren Begriffen, sei. Denn was, fragen wir, wird mit Begriffen erreicht, wie Substantielle Formen, Entelechie, Thätiger und leidender Verstand u. v. a.?*) Wissen wir dadurch einen Deut mehr von der Sache? — Weiter, wenn Zeller in seinem trefflichen Werk („Die Phil. der Griechen") an Aristoteles „die Verschmelzung des dialektisch-speculativen und empirisch-realistischen Elements" rühmt, können wir nicht anders, als das Speculative dem genialen Plato, das Realistische dem gelehrten Stagiriten beizulegen. Bei Aristoteles ist weder die Speculation original noch selbst die Empirie consequent. Seine „goldene Mittelstraße" hat ihn zu allem Anderen als zu einem einheitlichen, kühnen System geführt!

*) So definirt Aristoteles die Substanz als „das was war Sein"!

30. Die Peripatetiker.

Die Schüler des Aristoteles erlaubten sich keine großen Abweichungen von ihrem Lehrer; nur daß sie sich, wie es die ganze Richtung mit sich brachte, vom rein Philosophischen immer mehr entfernten und sich der Naturwissenschaft oder Ethik zuwandten. Die Späteren haben sich sogar nur auf die Auslegung seiner Schriften beschränkt. Theophrast von Lesbos, ein scharfsinniger, lernbegieriger und beredter Mann, leitete das Lykeion dreißig Jahre. Das Wenige, was uns von seinen zahlreichen Schriften erhalten ist, zeigt sein Bestreben, des Meisters Lehren zu begründen und nach allen Seiten auszuführen. Standpunkt und Methode theilt er mit Aristoteles. In die Logik hat er mit Eudemos (s. u.) die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse eingeführt. Seine metaphysischen Aporien (Verlegenheiten) heben die mancherlei Schwierigkeiten an Aristoteles' System hervor, deren wir oben gedachten. Die naturwissenschaftlichen Resultate seines Freundes vervollständigte er; so ist Theophrast's Botanik für Jahrhunderte Autorität gewesen. Die Bewegung, die Aristoteles vierfach geschildert, übertrug er auch auf die anderen Kategorien, z. B. der Lage, Relation u. a. Daß Feuer, Wärme, Kälte Elemente wären, schien ihm, weil sie stets nur an anderen Dingen sich fänden, zweifelhaft. Die Freiheit des Willens vertheidigte er in einer besonderen Schrift gegen die Stoiker. Auch ihm ist, wie dem Aristoteles, das theoretische Thun das Höchste, so zwar, daß er deshalb von der Ehe abräth und großes Gewicht auf die äußeren Güter legt, die jenes ermöglichen. Darum scheint ihm auch die bloße Tugend, ohne Choregie (Ausrüstung) mit Gütern, nicht Glückseligkeit. Freundschaft schätzt er sehr, ja für den Freund, meint er, dürfe man selbst ein Unrecht thun. Wie Aristoteles rüttelte er auch nicht an der Volksreligion, gab aber Feldfrüchten beim Opfern den Vorzug und betonte, daß die Gesinnung, nicht die Gabe den Göttern (Gott?) angenehm sei. Er starb, die Kürze des Lebens beklagend, das aufhöre, wenn man eben etwas Einsicht gewonnen habe!

Eudemos aus Rhodos, dessen logische Studien wir schon oben erwähnten, ist besonders durch seine religiöse Auffassung der Ethik (in der dem Aristoteles zugeschriebenen eudemischen; s. o. S. 80) bemerkenswerth. Abgesehen davon, daß er die Naturanlage unseres Charakters auf die Gottheit zurückführt, so präcisirt er die Theorie als Gotteserkenntniß und will Alles nur soweit für ein Gut gehalten wissen, als es zur Betrachtung Gottes dient. Darauf beruht ihm auch die Rechtbeschaffenheit (Kalokagathie), welche alles Schöne und Gute nur um seiner selbst willen begehrt.

Naturalistisch sind dagegen Aristoxenos und Dikäarch. Aristoxenos der Musiker aus Tarent, der als Musiker dasselbe Ansehen genoß, wie Hippokrates als Arzt und Archimedes als Mathematiker, lehrte im Anschluß an pythagorische Ideen, die Seele sei die Harmonie des Leibes, dessen verschiedene Bewegungen sie erzeugen. Hierin stimmte ihm Dikäarch aus Messene bei und betonte daher das praktische und politische Leben; consequent bestritt er auch die Unsterblichkeit.

Neben dem gelehrten Staatsmann Demetrios Phalereus ragt besonders Theophrasts Nachfolger Strato aus Lampsakos hervor, der die peripatetische Schule von 288—270 leitete. Daß er mit Recht „der Physiker" hieß, bewährt seine Erklärung der Welt aus Naturnothwendigkeit ohne Zweck und Bewußtsein; nach ihrer Schwere bewirken Wärme und Kälte mechanisch alle Erscheinungen. Und wie er, abweichend von Aristoteles, einen leeren Raum annahm, so definirte er die Zeit, dem Speusipp ähnlich, als die Größe der Thätigkeiten. Auch sonst werden mancherlei physische Kenntnisse ihm zugeschrieben. Betreffs der Seele behauptete er consequent, zwischen Sinnen- und Vernunftthätigkeit sei kein Unterschied, und verlegte ihren Sitz ins große Gehirn. Sie ist ihm eben nur Kraft, wie das Beseelungsprincip der Welt, und alle Wesen scheinen ihm mit Vernunft begabt. Wir haben hier einen ausgebildeten, wenn auch wissenschaftlich noch wenig begründeten Pantheismus.

Von den anderen Peripatetikern erwähnen wir nur noch Kritolaos aus Phaselis (s. o. S. 77), der die Ewigkeit der

Welt und des Menschengeschlechtes behauptete, und Diodor von Tyrus (ca. 110), dem das höchste Gut in einem tugendhaften und schmerzlosen Leben zu beruhen schien. Die Späteren waren nur Sammler, wie Andronikos aus Rhodos (ca. 70), dem wir die Ordnung der aristotelischen Schriften verdanken, und Alexander von Aphrodisias (ca. 200 n. Chr.), der sogar den Beinamen „der Exeget" (Ausleger) trägt.

So war die Philosophie, der einen Seite an Aristoteles, nämlich der scholastischen, folgend, zur Philologie geworden.

31. Die nacharistotelische Philosophie.

Die Freiheit Griechenlands war mit der Schlacht von Chaironeia (338) dahin; mit ihr schwand auch die eigenthümliche Harmonie, welche den hellenischen Geist auszeichnet. Die sokratische Begriffsphilosophie mit ihrer Vernachlässigung physikalischer Untersuchungen, von Plato vollendet, von Aristoteles nur unvollkommen mit der Empirie verschmolzen, entsprach ganz dem hellenischen Einheitsgefühl von Natur und Geist. Sokrates glaubte eine Sache, wenn er sie definirt hätte, erkannt zu haben; Plato weist durch seine Lehre von der Wiedererinnerung und den Ideen allen Erkenntnißgehalt der menschlichen Seele zu; und wenn auch Aristoteles Induction und Einzelding mehr betont hatte, so galt doch auch ihm die theoretische Thätigkeit als das Höchste; und bei ihm, wie bei Plato, mußten wir den klaffenden Dualismus rügen. — Durch Alexander, den großen Pionier der Cultur, begann Hellas die Welt zu erobern. Aber seine Kraft verlor die Intensität und ging in die Breite. Die politischen Zustände in Hellas selbst waren unerträglich. Schon Plato hatte sich ganz vom politischen Leben zurückgezogen; Aristoteles lebte fast ausschließlich in seiner weiten Wissenswelt; die folgenden Schulen, die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, resigniren völlig auf die Außenwelt. Ja, in dieser unleidlichen Zeitlage, wo weder Politik noch Religion den Menschen befriedigte, wo die Sitten verwilderten und alle Verhältnisse zerbröckelten, forderte man von der Philosophie fast nur praktische Regeln, dies traurige Dasein zu ertragen. Der wissen-

schaftliche Trieb erlahmt; Physik und Logik werden nur zu praktischem Behuf getrieben. Freilich ist damit auch manches Gute verbunden: die Auflösung der hellenischen Kleinstaaterei, die Berührung mit dem speculativen Orient, die Erweiterung des Gesichtskreises, die Niederwerfung der Sklaverei und der Schranken zwischen Hellenen und Barbaren — alles dies zeitigte eine höhere, der modernen analoge Ethik. Das Subject trat in sein Recht, der Gedanke des allgemeinen Menschenthums erwachte.

So haben denn die drei demnächst zu betrachtenden Schulen viel Aehnliches: Alle drei betonen überwiegend das Praktische; Gemüthsruhe scheint ihnen der einzige Weg zur Glückseligkeit, wenn sie auch betreffs der Mittel abweichen. Eben so lösen sie den Einzelnen möglichst von den ihn umgebenden Verhältnissen los, das Subject soll auf eigne Faust sein Ziel erstreben. Aber während sich bei der Stoa und Epikur doch noch eine positive Eigenthümlichkeit des Systems zeigt, leitet uns die Skepsis durch ihre Negation aller Erkenntnißsicherheit zum Verfall der alten Philosophie über.

32. Die Stoiker.

Die Stoiker waren Charakterphilosophen, welche mit sokratisch-kynischer Lebensweise eine heraklitische Physik und eine modificirt-aristotelische Logik verbanden. Insofern behandeln wir sie mit Recht in dieser Periode. — Zeno von Kittion (auf Kypros, zwischen 350 und 250 lebend) hörte, nachdem er als Kaufmann Schiffbruch gelitten, in Athen zuerst den Kyniker Krates (s. o. S. 53), dann den Megariker Stilpo (S. 53), endlich die Platoniker Xenokrates und Polemo (S. 74). Erst in seinem 40. Jahre begann er seine (peripatetische) Lehrthätigkeit in der Stoa Poikile (bunte Halle), welche Polygnot gemalt hatte. Sokrates war sein Ideal; ernst und wortkarg, führte Zeno ein sparsames, sittenreines Leben, dem er 98 Jahre alt ein Ende machte, als ihn ein unglücklicher Fall an seine Gebrechlichkeit gemahnt hatte. Athen ehrte seine Tugend und Weisheit durch eine Statue. Von seinen Schriften sind nur noch Fragmente erhalten. — Zeno's Nachfolger war Kleanthes aus Assos, der, ursprünglich Faustkämpfer, sich Nachts seinen Unterhalt durch

Wassertragen und Teigkneten erwarb. Wegen seiner schweren Fassungskraft, die übrigens zur Festhaltung der Tradition geeignet war, soll ihn Zeno mit einer harten Tafel verglichen haben, die schwer Etwas aufnehme, aber dann auch desto fester halte. Ein Schüler des Persäos war Aratos aus Soloi, dessen Phänomena Paulus, sein Landsmann, citirt (Apostg. 17, 28). Wie diese, war auch Chrysipp aus Kilikien (c. 280 geb.), der von den Alten als der zweite Stifter der stoischen Schule gepriesen wird; seine Gelehrsamkeit und Dialektik wurden angestaunt; aber doch sind auch seine 750 Schriften (!), die er flüchtig und compilatorisch verfaßte, fast ganz verloren. Auch der berühmte Geograph Eratosthenes war Stoiker, der sich hochbetagt (c. 190) todthungerte, wie schon Kleanth gethan. Diogenes der Babylonier kam 155 mit Karneades und Kritolaos als Gesandter nach Rom, das er aber, auf Cato's Antrag, schnell verlassen mußte (S. 77). Panätios von Rhodos endlich († ca. 110) verpflanzte die Stoa zu den Römern, deren ernstem Charakter sie überaus zusagte. —

Die Stoiker setzen den Hauptzweck der Philosophie in die Ausübung der höchsten Kunst, der Tugend. Die Ethik erscheint ihnen daher, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzüglich Philosophie zu sein. Da aber der Tugendhafte sich den Gesetzen der Natur unterwirft, muß er auch die Physik kennen, die also Vorbereitung und doch auch Abschluß der Ethik sein muß, da der Einzelne sich der Welt einordnet. Die Logik endlich schützt uns, wie eine Mauer, gegen die Irrthümer. So ist denn die Logik dem Range nach die letzte, der Methode nach die erste Wissenschaft.

Die Logik schieden die Stoiker zunächst in Rhetorik und Dialektik; jene enthielt die bekannten Regeln, diese sollte die Erkenntniß von Wahr und Falsch geben. Denn Gedanke und Wort sei identisch, nur durch Aeußerung werde dies aus jenem*); daher handelt die Dialektik vom Bezeichneten und Bezeichnenden. Hier brachten sie auch ihre grammatischen und

*) Diesen Unterschied des logos endiathetos und prophorikos nahm Philo und von ihm die Kirchenväter in ihre Logoslehre resp. Lehre von Christo herüber.

ästhetischen Bemerkungen unter. Eigenthümlich aber ist nur ihre Erkenntnißtheorie und ihre logischen Bestimmungen im engeren Sinne.

Die Quelle aller Erkenntniß sind den Stoikern die Wahrnehmungen und Schlüsse; sie geben ihnen allein das Kriterium für die Wahrheit der Vorstellungen. Die Seele ist bei der Geburt wie eine leere Tafel*), in welcher die Vorstellungen einen Eindruck hervorbringen; ja, die Vorstellung wird von Chrysipp treffend als Veränderung der Seele definirt. Aus der Erinnerung entsteht dann Erfahrung, aus dieser, vermöge der Schlüsse, der Begriff. Den Uebergang von Erfahrung zur Begriffsbildung giebt die Vorerwartung (Prolepsis) oder die kunstlos, in Allen gleichmäßig entstehende Gattungsidee, wogegen das System der methodischen Begriffe die Wissenschaft ist. Die Wahrnehmung bietet uns also den Stoff, das Denken die Form für die Begriffe; letzteres hat, wie bei Plato und Aristoteles, allein Sicherheit, wenn auch dem Gedachten, ganz nominalistisch, die Wirklichkeit abgesprochen wird. Den Sicherheitsgrad soll Zeno geistreich bezeichnet haben, indem er die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglich, die Zustimmung mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft aber mit beiden zusammengedrückten Fäusten. (Cic. „Acad.“ II, 47.) Wahr ist nun die Vorstellung, welche dem Wirklichen entspricht. Aber woher wissen wir, ob dies der Fall ist? Aus der unwiderstehlichen Ueberzeugung, mit der sich eine Vorstellung uns aufdrängt. Aber abgesehen von der hierbei allzuhäufigen Selbsttäuschung, wird nicht damit doch der unmittelbaren Wahrnehmung die Sicherheit beigelegt, die oben der Wissenschaft zugeschrieben wurde? So kommt das kynische Element der Stoiker — die Richtung aufs Unmittelbare — mit ihrem platonisch-aristotelischen in Conflict. — In den logischen Bestimmungen sind die vier Kategorien besonders interessant. Aristoteles stellte seine zehn Kategorien unabhängig nebeneinander. Die Stoiker nehmen dagegen die erste, das Etwas, als die oberste,

*) So behauptete später auch Locke 1632—1704.

aus der die anderen abgeleitet würden. Das Etwas, Sein oder Substrat, ist also die noch formlose Materie eines Dinges (bei Aristoteles: Stoff); die Eigenschaft zweitens macht aus dem unbestimmten Stoffe das Einzelwesen (aristotelisch: Form). Uebrigens sind beide Kategorien körperlich zu denken. Die Beschaffenheit ferner, welche die zufälligen Bestimmtheiten (?) einer Sache umfaßt, wäre dann gleich den übrigen aristotelischen Kategorien; und endlich drückt die Beziehung das Verhältniß eines Dinges zu anderen aus. Die zwei letzten Kategorien würden demnach doch fürs Unkörperliche Platz bieten. Die Stoiker wollten mit dieser Rangordnung andeuten, daß wir uns zunächst überhaupt Etwas, dann dasselbe irgendwie beeigenschaftet vorstellen, ehe wir daran denken, ob es irgendwo sei und in Beziehung zu irgendwas stehe. Freilich, in Wirklichkeit folgen die vier Kategorien nicht auf einander, sondern sind zugleich; aber es sollen auch nur subjective Aussagen sein. Denn die Stoiker sind entschiedene Nominalisten. — Indem sie einfache (d. h. kategorische) und zusammengesetzte Urtheile unterscheiden, betonen sie, wie auch die Aristoteliker, das hypothetische und disjunctive Urtheil. Zu dem Zweck stellten sie dem Nothwendigen das Nichtnothwendige gegenüber, letzteres wieder in das Mögliche und Unmögliche zerlegend. Eben so beschäftigte sie besonders der hypothetische Schluß. Sie hielten dabei die für die bündigsten Schlüsse, welche in logischer Form materiell Wahres geben, und stellten die fünf Schlußformen auf, welche schon Theophrast (s. o.) beliebt hatte. Aber in allen ihren logischen Untersuchungen, so peinlich genau sie auch ins Einzelne gehen, findet sich wenig Neues.

In der stoischen Physik fällt von vornherein ihr Materialismus auf. Schon oben hörten wir, nur Körperliches habe Wirklichkeit, aber freilich gehörten auch die Eigenschaften dazu. Und doch verstanden sie unter Körper das räumlich Ausgedehnte! Wenn wir nun lesen, daß nicht nur die Seele und die Gottheit, sondern auch Tugenden, Affecte und Urtheile etwas Körperliches sein sollen: so verstehen wir dies nur durch Erinnerung an ähnliche Aussagen. Plato hatte gesagt, der Mensch sei gerecht durch Theilhaben an der Idee der Gerechtigkeit: so meinten die Stoiker,

er sei es durch Gerechtigkeitsstoff, der in ihm ist; Aristoteles hatte seine vier Grundursachen selbst auf Stoff und Form reducirt und die Einzeldinge als Substanzen hingestellt und die Form, bis auf wenige Ausnahmen, nur im Stoff existiren lassen: so meinten die Stoiker, alles Wirkende sei ein Körper. Sie benutzten dabei die Idee des Dikäarch (s. o.), daß die Seele eine Harmonie sei, und führten alle geistigen Vorgänge auf „Spannung" (Ton) zurück. Sehen wir von der Unbequemlichkeit der Bezeichnung ab, so enthält die ganze Ansicht viel Wahrheit. Mögen sie durch herakliteisches Vorbild oder durch eigne Naivetät darauf verfallen sein, ihre Neigung, in allen Vorgängen körperliche Wirkungen zu sehen, entspricht eben so sehr dem gesunden Menschenverstande wie der Naturforschung. Wenn sie Tag und Nacht, Jahreszeiten u. A. Körper nannten, so war das eine ungeschickte, aber richtige Bezeichnung; denn jene Zustände sind doch körperliche Wirkungen von Sonne, Erde und Mond. Daß sie hiermit jedoch nicht alles Vorhandene umspannen konnten, haben sie selbst gefühlt, indem sie trotzdem den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Gedachte als unkörperlich ansahen und den Begriffen die größere Sicherheit beilegen — ein Dualismus, den wir schon oben anmerkten. Um aber das Ineinander verschiedener Körper, z. B. von Seele und Leib, zu erklären, nahmen die Stoiker an, jedes Theilchen des einen durchdringe völlig jedes des anderen; was freilich gegen die Naturwissenschaft streitet. Ihr Materialismus ist nämlich dynamisch; nur Körperliches ist wirklich, aber wirklich nur das Ursächliche, die Kraft. Der allgemeine Stoff — die erste Kategorie — wird also erst bestimmt durch die Eigenschaften, die auf einer Spannung des Pneuma (Hauchs) beruhen; in jedem Dinge findet sich Verdichtung und Verdünnung (Contraction und Expansion?), Stoff und Kraft. Alle Einzeldinge aber werden von einer die Welt feurig durchdringenden Ursache getragen, welche wir uns als Weltseele, Vernunft, Liebe, mit einem Wort als Gott zu denken haben. Darauf weist uns die Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welt, die Erhabenheit der Naturerscheinungen, die Allgemeinheit des Götterglaubens. Das Vorhandensein vernünftiger Geschöpfe setzt eine vernünftige

Gottheit voraus, die Stufenreihe der Wesen fordert dies Vollkommenste gradezu. Endlich muß man, wie überall, auch bei der Welt das Wirkende vom Leidenden unterscheiden, von welchem, mag es in der Sonne oder im Centrum der Welt hausen, alles Leben ausgeht. Wir haben also hier schon bei den Stoikern den physikotheologischen, teleologischen, ja ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes, welche die Kirchenväter ihnen nachgesprochen haben, ohne jedoch die „blinden Heiden" darum milder zu beurtheilen! In den Prädicaten, welche die Stoiker nun Gott beilegen, wiegt, ihrer körperlichen Ansicht vom Geistigen gemäß, bald das Materielle, bald das Geistige vor: Gott heißt eben so gut Feuer, Aether, Hauch — wie Naturgesetz, Vorsehung und allweises, allgütiges Wesen, Zeus. Und hierin liegt kein Widerspruch, denn diese Bezeichnungen geben nur verschiedene Seiten der Betrachtung. Das stoische System ist Pantheismus. Denn zwischen Gott und Welt ist kein Unterschied; Gott ist das All, von ihm geht alles Einzelne aus, in ihn wieder zurück; die Ausdrücke: Natur, Verhängniß, Zeus deuten diesen Entwickelungsproceß an. Faßt man das allgemeine Wesen als Einheit, so heißt es Gott, als Vielheit, Welt; und doch läßt sich Gott, wie beim Leibe die Seele, als das Leitende und Beherrschende denken. — Wer sich mit Naturwissenschaft und Philosophie eingehend beschäftigt hat, wird keine Weltanschauung finden, welche die Schwierigkeiten des Problems von Kraft und Stoff besser löste, als der Pantheismus. Freilich gehört große Beweglichkeit des Denkens dazu, seine Consequenzen auf ästhetischem und sittlichem Gebiet zu ziehen und zu lösen *).

Der Entwickelungsproceß der Gottwelt ist nun dieser: Aus dem Urfeuer (Gott) wird Luft (d. h. Gas), Erde und Wasser, aus diesem wieder Luft und Feuer. Das Urwesen nimmt den Stoff (Erde und Wasser) allmählich wieder in sich zurück, und in bestimmten Zeiträumen entsteht durch einen allgemeinen Weltbrand immer wieder eine neue, ebensolche Welt — ein Gedanke,

*) Vgl. Fr. Kirchner, „De deo omnipraesenti eodemque personali". Halle 1873.

der mit der modernen Kant-Laplace'schen Hypothese und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft und des Stoffs übereinstimmt. Mit dem stoischen Pantheismus hängt ihr Determinismus oder die Lehre, daß Alles in Natur und Menschenleben durch Nothwendigkeit bestimmt sei, zusammen. Das Verhängniß (Heimarmene) ist nichts anderes, als der vernünftige Weltlauf, die Entwickelung des Urwesens selber, populär als „Wille des Zeus" bezeichnet. Weil alle Dinge aus dem Urfeuer, wie aus dem keimhaften Samen hervorgehen, wird auch ihnen keimhafte Vernunft (logos spermaticus*)) zugeschrieben; d. h. im All wie in den Einzeldingen wirkt die schöpferische Naturkraft, welche sich gesetzmäßig und nothwendig so oder so entwickelt. Gottes Vorsehung und Vorherwissen sei ohne die allgemeine Nothwendigkeit des Geschehens eben so unmöglich, wie Weissagung und Schluß; auch geschehe nichts ohne zureichenden Grund. Und wie sich die Vorsehung aufs Einzelne nur im Zusammenhang des Ganzen richtet, so ist auch der Mensch dieser Naturnothwendigkeit unterworfen. Seine Handlungen sind zwar freiwillig, vernünftig, wie sein Wesen überhaupt, aber nichtsdestoweniger vorherbestimmt und nothwendig; auch hört damit weder Sittlichkeit noch Strafe auf, denn jeder werde nach seinem Thun beurtheilt, wenn dies auch aus der Anlage und Entwickelung des Betreffenden mit Nothwendigkeit so folgt und nicht anders. (Vgl. Kirchner, „Freiheit des Willens". Halle 1874.) Die eigene Thätigkeit des Einzelnen sei aber dadurch nicht ausgeschlossen, da ja die Vorherbestimmung nur aufs Ganze gehe. Bei der Einheit und Vollkommenheit der Welt mußte den Stoikern natürlich das Uebel Schwierigkeiten machen. Daher finden wir bei ihnen zuerst eine ausführliche Theodicee (Rechtfertigung Gottes). Das physische Uebel ist für den Weisen gar keins, ja es dient vielmehr zum Guten; die Mannigfaltigkeit der Welt, in welcher nicht zwei Blätter gleich sind**), erfordert auch die

*) Auch diese Idee haben die Kirchenväter für die Christologie verwerthet.

**) Vgl. Fr. Kirchner, „G. W. Leibniz, sein Leben und Denken". Cöthen 1876. S. 203.

scheinbar häßlichen Dinge. Auch das sittliche Uebel ist nothwendig und nützlich. Denn dem Schlechten kann eben so wenig ein wahres Glück, wie dem Guten ein Uebel zu theil werden. — Die bisherigen Bestimmungen der stoischen Physik sind im Grunde metaphysisch; in dem specifisch physikalischen weichen sie fast nicht ab von Aristoteles, nur daß sie den Raum als das von einem Körper Erfüllte und die Zeit als die Ausdehnung der Bewegung der Welt definirten. Der Raum in der Welt schien ihnen körperlich, das Leere außerhalb derselben unkörperlich und unbegrenzt zu sein. Die Naturdinge schieden sie in vier Classen: das Unorganische, dem bloße Eigenschaft zukomme, die Pflanzen mit bildender Kraft, die beseelten Thiere und die vernünftigen Wesen — alle aber waren ihnen Aeußerungen derselben einen göttlichen Kraft.

Schon oben sagten wir, die Stoiker hätten sich auch die menschliche Seele körperlich gedacht; dies thaten sie, weil sich die Seele nach drei Richtungen durch den Leib ausdehne, wir nur durch die Wärme des Bluts leben und aus der Brust Athem, Stimme und Gedanken kommen. Die Seele, ein Theil des Gotteshauchs, wird durch den Samen fortgepflanzt und beherrscht nun den Leib, indem sie ihre sieben Unterkräfte (fünf Sinne, Sprach- und Zeugungsvermögen) durch ihn warm hinströmt; sie ist Träger der Vernunft wie des Ichs, das, wie wir wissen, Plato und Aristoteles nicht unterbringen konnten (S. 95). Je mehr wir die Vernunft in uns herrschen lassen, desto ähnlicher werden wir Gott; unsere Seele theilt das Schicksal der Weltphase, in der wir geboren: im allgemeinen Weltbrand (alle 365 × 18000 Jahre) geht sie mit unter. Aber nur die Seele des Weisen erlebt ihn; die Schlechten werden bald nach dem Tode vernichtet. Wir glauben christliche Prediger zu hören, wenn die späteren Stoiker ihre Unsterblichkeitshoffnungen schildern: die Seele des Guten erhebt sich, wenn sie an ihrem „Geburtstage zur Ewigkeit" den Leib verlassen, nach einem Reinigungsfeuer (Fegefeuer!) zu den ätherischen Regionen, wo sie alle Naturgeheimnisse schaut, Verwandte und Freunde wiedersieht, bis sie in Gott zurückkehrt!

Den Weg zu diesem Ziele aber weist die Ethik, welche sich aus der stoischen Physik consequent ergiebt. Gemäß der jedem Wesen einwohnenden Selbstliebe (dem Selbsterhaltungstrieb) strebt es nach dem, was, weil es seiner Natur gemäß ist, Werth für es hat. Daher beruht das höchste Gut oder Glück im naturgemäßen Leben, d. h. dem durch die Weltnothwendigkeit vorgeschriebenen. Für den Menschen aber ist naturgemäß einzig das vernünftige oder tugendhafte Leben. Nur die Tugend ist ein Gut, ist das wahrhaft Nützliche, Vernünftige; sie allein giebt, da wir durch sie unserm wesentlichsten Triebe genügen, Glückseligkeit; alles Uebrige: Gold, Ehre, Freundschaft verdient gar nicht, ein Gut zu heißen. Das sind gleichgültige Mitteldinge (Adiaphora), wie andererseits auch Armuth, Schmach und Tod. Nur das sittlich Schlechte ist ein Uebel. Am allerwenigsten darf die Lust für ein Gut gelten; wohl begleitet sie oft die Tugend, aber nicht immer; ja, manche Stoiker waren mit den Kynikern (S. 54) geneigt, alle Lust zu verdammen. „Die Tugend ist zum Glücke sich selbst genug.“ Daher setzen viele Stoiker ungenau den höchsten Gewinn der Philosophie in die Freiheit von Furcht und Kummer; als ob die „Unruhe des Gemüths“, die sie flohen, nicht auch ein Gut wäre! Aber wie ideal ist doch der stoische Standpunkt, da das naturgemäße Leben nicht nur das innerste Vernunft- und Lebensgesetz des Menschen, sondern auch zugleich Gottes Willen erfüllt! Sittlichkeit ist des Menschen stärkster Naturtrieb. Freilich sind wir nicht von vorn herein gut; denn neben der Vernunft finden sich auch vernunftlose Triebe in der Seele. Sie heißen Affecte, wenn sie das Maß überschreiten. Entstanden aus falschen Vorstellungen von den Gütern und Uebeln — so Geiz aus der falschen Vorstellung vom Werth des Goldes — sind sie doch nicht blos theoretische Irrthümer, sondern Willensbewegungen, denen die Selbstbeherrschung fehlt. Es giebt vier Hauptclassen: Falsche Vorstellung von gegenwärtigen Gütern ist Lust, von zukünftigen Begierde; von gegenwärtigen Uebeln Kummer, von zukünftigen Furcht. Woher freilich in die vernünftige Menschenseele diese vernunftwidrigen Triebe kommen, läßt sich höchstens aus einem Wort Chrysipp's erklären:

„Unsittlichkeit ganz zu beseitigen ist weder möglich noch nützlich“ (Plut. „St. rep.“ 36, 1) — eine Ansicht, die sich noch am besten mit Pantheismus zu vertragen scheint. Die Affecte, die Krankheiten der Seele, sind eben nothwendig, wie die des Leibes. Dennoch aber müssen sie ganz unterdrückt, nicht nur gemäßigt werden; der Weise hat keinen Affect, wohl aber Gefühl. Er empfindet wohl Schmerz, Schande, Erregung, aber nicht als Uebel; er ist frei von Zorn und Nachsicht, Furcht und Mitleid. In völliger Apathie (d. h. Affectlosigkeit!) unterwirft er sich dem Naturgesetz, wie es die Vernunft ihm vorschreibt; denn Tugend ist, kurz gesagt, richtige Vernunft, d. h., da in der Vernunft sich Wissen und Wollen findet, die auf Einsicht gegründete Willensstärke. So ist also der Gegensatz zwischen theoretischen und praktischen Tugenden, den wir bei Plato und Aristoteles fanden, von der Stoa beseitigt. Wenn demnach die Stoiker auch mehrere Tugenden schildern, betonen sie doch stets, daß bei jeder Handlung alle vorhanden seien, da es im Grunde doch nur eine Tugend gebe. Wer sie hat, ist weise und gut, wer nicht, „verrückt“ und schlecht. Der Weise, jenes fast göttliche Ideal der Stoiker, denkt, fühlt und handelt allein gut; er ist allein frei, vollkommen glücklich. Ja, Zeus übertrifft ihn nur in der Dauer dieses Zustandes, obgleich auch dieses kein Vorzug ist, wogegen der Weise den Vorzug hat, daß er sich Alles selbst verdankt. Der Weise ist reich, ein wahrer König und Priester, allein schön und liebenswürdig und, da auch das Leben ein Adiaphoron (Gleichgültiges) ist, befugt, sich zu tödten. Ihm schroff gegenüber stehen die Thoren, welche fast die ganze Menschheit ausmachen. Und da die Weisheit (Tugend), wie die Gesundheit, entweder da ist oder nicht, so soll es gar keine Mittelglieder geben zwischen Weisen und Thoren und alle Fehler sollen durchaus gleich sein! Daher findet auch, nach der strengen Ansicht, kein Uebergang vom Thoren zum Weisen statt: über Nacht, in einem Moment, kann einer aus einem Thoren ein Weiser werden. Wegen jenes Ideals, dieser plötzlichen Sinnesänderung und der Verachtung der verderbten Masse hat die Stoa als verwandte Richtung vor vielen christlichen Theologen mehr Gnade gefunden als andere

„blinde Heiden". Aber wie die katholische Kirche aus Klugheit, um ihre Herrschaft über die Menge zu behaupten, bald ihre strengen Vorschriften milderte, so ließen auch die Stoiker, der landläufigen Philistermoral zu Liebe, ihre Rigorosität oft bedenklich bei Seite. Den Anstoß dazu gab auch die Definition des Naturgemäßen. Sind die sinnlichen Triebe nicht naturgemäß? fragten die Gegner der Stoa. Daher unterschied diese später an den gleichgültigen Dingen das Wünschenswerthe, Mittlere und Verwerfliche; der Weise brauche eben das Wünschenswerthe, ohne seiner zu bedürfen. Hierbei machten aber die Stoiker ihren Trieben oft bedenkliche Concessionen. Sie erweiterten nämlich die Pflicht und bezogen sie aufs Geziemende (Kathekon), womit neben dem sittlich Guten das Wünschenswerthe gemeint war, nur daß sie vollkommene und mittlere Pflichten unterschieden. Eben so gestatteten spätere Stoiker dem Weisen gewisse Affecte, wie Wohlwollen, Heiterkeit, Scham. Und da sie endlich zugestanden, es hätte, wenigstens in der geschichtlichen Zeit, keinen vollkommen Weisen gegeben, so hörte damit der oben gezeichnete schroffe Gegensatz von Weisen und Thoren auf, alle Menschen wurden vielmehr Fortschreitende. Doch scheint uns dies kein Vorwurf gegen die Stoa zu sein; die Vollkommenheit wird für jedes System stets ein Ideal bleiben. Dies darf man nicht vergessen, wenn man die einzelnen Vorschriften ins Auge faßt. Auf die Gesinnung kam es den Stoikern vor Allem an; daher konnten sie theoretisch dem Weisen große Freiheit gegenüber den Gesetzen der Sitte, des Anstandes, ja des Geschlechts gestatten; trotzdem ist die Sittenreinheit eines Zeno, Chrysipp u. A. unantastbar. Nur streifte die Stoa, bei ihrer falschen Ansicht von der Sinnlichkeit, zu oft an Kynismus. Andererseits hören wir die edelsten Handlungen gefordert: der Weise zürne dem Feinde nicht, sei ruhig und anständig, hasse Eitelkeit und falschen Schein, sei niemals Privatmann, sondern lebe stets für Andere. Denn nach der stoischen Physik sind alle Menschen nicht blos Theile, sondern Glieder des großen, vernünftigen Weltleibes. Daher übt der Weise Gerechtigkeit und Liebe gegen Götter wie Menschen. Besonders verbindet ihn Freundschaft mit allen Guten. Bedarf

er auch nicht der Freunde, so sind sie doch auch für ihn wünschenswerth — wieder eine kleine Concession an die menschliche Natur. Auch Familie und Staat dürfen ihn beanspruchen, wenn es auch für seine Tugend vortheilhafter sein möchte, sich davon fernzuhalten. Fühlt sich doch der Weise als Bürger nicht eines Staats, sondern der Welt, er ist Kosmopolit; daraus aber folgt die ideale Forderung, welche die Stoa also dem Christenthum vorweggenommen hat, daß alle Menschen gleich seien, denn alle sind, wie Epiktet (s. u.) sagt, Brüder, alle haben gleichermaßen Gott zum Vater. Einen Andern zu verletzen ist trauriger, als selbst verletzt zu werden, mag jener frei oder unfrei sein. „Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd!" Beleidigungen soll man durch Wohlthaten vergelten, die Feinde lieben (Seneca und Cicero); auch im Sklaven soll man den Menschen achten. Aus solchen authentischen Aeußerungen ergiebt sich, wie ungerecht und pharisäisch es ist, wenn man immer wieder dem Christenthum das Verdienst zuschreibt, zuerst allgemeine Menschenliebe gelehrt zu haben. — Mit der religiösen Färbung des Stoicismus*), aus welcher diese Menschenliebe eben so wie der oben entwickelte Pantheismus entsprang, hängt endlich die Stellung der Stoiker zur Volksreligion zusammen. Ihr praktischer Sinn, ihre Achtung vor der Ueberlieferung, ihre Anschauung, daß überall die Gottheit herrsche, ließ sie, wie Plato, gewordene Götter oder Dämonen annehmen, nämlich die Gestirne, Elemente, Naturkräfte und Heroen. Zu dem Zwecke deuteten sie sehr sorgfältig und auch meist sinnreich die Volksmythologie, um ihr sinkendes Ansehen zu stützen. Wenn sie freilich dabei die Weissagungen vertheidigten, so gingen sie zu weit; sonst ist ihre Ansicht von Gottes Verehrung durchaus würdig: Gott solle nicht in Häusern, von Menschen gemacht, nicht durch Opfer und Cerimonien, sondern durch gute Gesinnung im Heiligthum der Menschenbrust verehrt werden; man solle ihn weder fürchten, noch um äußere Güter bitten. Denn in seiner Hand ruht unser Wohl und Wehe unabänderlich. Nur

*) Vgl. Kleanth's Hymnus auf Zeus.

vom Leben selbst darf sich der Weise befreien, wenn er dadurch Anderen, z. B. dem Vaterlande, nützt, wenn er zu etwas Schlechtem gezwungen werden sollte, oder wenn er dadurch Armuth, Krankheit, Geistesschwäche vermeiden kann. Denn das Leben ist ja selbst kein Gut; hören die Bedingungen auf, es naturgemäß zu führen, so legt es der Weise freiwillig ab, wie ein altes Kleid.

Niemand wird leugnen, daß die Stoa, indem sie sich an die kynische Schule in der Moral, an Heraklit und Aristoteles in der Physik anschloß, ihren Hauptsatz: „Lebe naturgemäß!" zu einem großartigen, wenn auch vorwiegend praktischen System entwickelt hat. —

33. Die Epikureer.

Epikuros (342—270) aus Samos, wohin sein Vater, ein Sprachlehrer, von Athen ausgewandert war, zeigte schon als Knabe philosophische Anlage, als er seinen Lehrer, der die Welt aus Hesiod's Chaos ableitete, mit der Frage in die Enge trieb: „Woher aber war das Chaos?" Nachdem er seinem Vater bis zum 18. Jahre im Unterrichten geholfen, ging er nach Athen, wo er sich mit platonischen und kyrenaischen Ansichten bekannt machte; besonders förderten ihn Demokrit's Schriften. Trotzdem schloß er sich keiner der herrschenden Schulen an, rühmte sich vielmehr, Autodidakt zu sein; und er schuf auch in der That aus vielen bekannten Lehren ein neues, seiner Individualität entsprechendes System. Erst lehrte er in Mitylene und Lampsakos, dann, seit 306, in Athen, wo er in seinen berühmten Gärten zahlreiche Schüler um sich sammelte. Wie die Sophisten, so werden auch die Epikureer noch heute von unwissenden Leuten mit schamlosen Gesellen identificirt; aber ganz mit Unrecht. Epikur war ein mäßiger, sittenreiner Mann. Wohl trug sein Garten die Inschrift: „Fremdling, hier wird dir's wohl sein, hier ist das höchste Gut die Lust!" aber das Zusammenleben der herzlich befreundeten Schüler, unter denen auch Frauen sich befanden, verleumdeten nur blinde Gegner. Epikur war neben Chrysipp der fruchtbarste Schriftsteller des Alterthums; die zahlreich erhaltenen Reste sind in verständlicher, wenn auch schmuck-

loser Sprache, ohne Citate und Polemik abgefaßt. Auch hierin zeigt sich der Verfasser als Autodidakt. Er starb an einer Krankheit, deren Schmerzen er männlich ertragen. Von seinen Schülern heben wir hervor: Metrodoros aus Lampsakos, Hermarch aus Mitylene, nach Epikur das Haupt der Schule, Kolotes aus Lampsakos, Apollodor, den Vielschreiber (zweites Jahrh.), den Sidonier Zeno (erstes Jahrh.); am berühmtesten aber war T. Lucretius Carus († 52), der das epikurische System in einem schwungvollen Lehrgedicht darstellte. — Doch begnügten sich alle Schüler, die Lehren des gradezu vergötterten Meisters sklavisch weiterzugeben.

In noch höherm Grade, als die stoische Lehre, ist der Epikureismus Lebensphilosophie; alles rein Theoretische verachtet er, so die Mathematik, Grammatik, Poetik, Astronomie; Logik und Physik treibt er nur zu praktischem Behuf, denn einziger Zweck der Philosophie ist ihm des Menschen Glückseligkeit. Nur weil Irrthümer uns Leid bringen, brauchen wir die Logik, nur weil Aberglaube uns quält, die Physik.

Die Kanonik, wie Epikur die Logik nannte, hat uns nur die Kriterien und Normen (Kanones) der Wahrheit zu geben; sie ist also nur Erkenntnißtheorie, denn die formale Logik und Dialektik schien unserem Philosophen überflüssig. Das Kriterium in theoretischen Dingen ist die Wahrnehmung, das in praktischen die Empfindung; beide stützen sich auf die Sinne (Sensualismus). Diese trügen nie; unser Urtheil allein stürzt uns in Irrthum. Die Wahrnehmungen können nicht widerlegt werden; weder durch andere, denn die fassen eine andere Seite der Sache auf; noch durch die Vernunft, denn sie nimmt nur auf, was die Sinne ihr bieten. Jede Wahrnehmung, durch Bilder, die sich vom Gegenstande ablösen, entstanden, hat daher augenscheinliche Gewißheit (Enargie); selbst die Bilder des Traumes und Wahnsinns sind in diesem Sinne wahr. Nur scheint hier Epikur Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung eines psychischen Bildes und eines Objects, mit Wirklichkeit des psychischen Vorgangs an sich zu verwechseln. Aus Wiederholung mehrerer gleichartiger Eindrücke entsteht die Vorstellung (Prolepsis),

ein Begriff, der, zugleich mit dem betreffenden Wort hervorgerufen, auch an und für sich wahr ist. Entwickelt sich in uns die Vorstellung, so wird sie zur Meinung, die entweder wahr oder falsch ist und aufs Zukünftige oder nicht Wahrnehmbare geht. Wahr ist die Meinung, wenn Erfahrungen entweder sie bestätigen oder nicht widerlegen. Die nicht abzuleugnenden Sinnestäuschungen führt Epikur auf die Bilder zurück, die den Gegenstand nicht stets treu wiedergeben sollen; worauf aber dies beruhe, hat er nicht gesagt. Und da die Entscheidung darüber nicht nach objectiven Kriterien geschieht, so ist unsere Erkenntniß ganz subjectiv, wie bei Protagoras.

In der Physik schließt sich Epikur fast ganz dem Demokrit an. Doch nimmt er's mit der Naturforschung nicht ernst; wenn nur das Grundprincip anerkannt wird, daß in der Natur kein Zweck walte, so ist's ihm gleichgültig, wie man sich die Vorgänge, wenn nur natürlich, erklären will. Es sei möglich, daß Abends die Sonne ins Meer sinke und verlösche, möglich aber auch, daß sie unter der Erde herumgehe; der Mond könne sein eignes Licht oder auch fremdes haben. Aus Nichts wird Nichts; kein Ding vergeht vollständig; es giebt nur körperliche Substanzen und den leeren Raum. Denn ohne die Leere ist Bewegung, Gewichtsunterschied der Körper, Schall, Wärme und Kälte, Nahrung und Zerstörung der Organismen undenkbar. Einige Körper sind durch Verbindung entstanden; andere nicht. Letztere, die Atome, die angenommen werden müssen, soll sich nicht Alles ins Nichtseiende auflösen, sind untheilbar und unveränderlich, daher ewig. Sie sind für die Sinne nicht wahrnehmbar, also ohne sinnliche Eigenschaften, nur Gestalt, Größe und Schwere kommt ihnen zu. Ihre Zahl ist unbegrenzt, wie der leere Raum. Bis hierher folgt unser Philosoph ganz Demokrit; was aber die Bewegung der Atome betrifft, so sollen sie sich zwar auch, wie bei dem alten Atomiker, alle nach unten bewegen; um aber ihr Zusammenballen zu erklären nahm Epikur an, sie wichen durch eine Art individueller Willkür etwas von der Senkrechten ab. Denn nur so glaubte Epikur die menschliche Willensfreiheit retten zu können. Innere Zustände, Qualitäten im aristotelischen Sinne, haben die

Atome nicht. Die Atome sind stets in Bewegung, nach unzähligen Richtungen hin, aber ohne Zweck und Ziel, nur in Folge ihrer Schwere. Unendlich viele, hin und wieder ähnliche Welten entstehen und vergehen, in deren leeren Zwischenräumen die Götter wohnen. Die Gestirne, weder beseelt noch vernünftig, sollen eben so groß oder noch kleiner sein, als sie scheinen! Pflanzen und Thiere gingen aus der Erde hervor, doch erhielten sich nur die naturgemäßen Wesen. Auch die Menschen waren ursprünglich roh, unwissend und ohne Sprache. Diese entstand, indem sie je nach der Natur der Dinge Laute ausstießen, die sich allmählich befestigten; eben so lernten die Menschen durch Nachahmung der Vögel Musik, durch die Sonne das Kochen u. A. —

In der Psychologie nähern sich die Epikureer der Stoa. Die Seele ist ein feiner, durch das ganze Aggregat des Leibes zerstreuter Körper, der Luft ähnlich, und zwar mit einer Beimischung von Wärme. Sie besteht aus den feinsten und leichtesten Atomen, ist also ein Theil, ja Organ des Leibes, der ihr die Empfindungen zuleitet und, so lange sie in ihm ist, selbst empfindet. Die Seele löst sich zugleich mit dem Körper auf. Der Tod ist uns also gleichgültig, denn er beraubt uns der Empfindung. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, so lange wir da sind, ist es der Tod nicht. Thöricht freilich wär' es, einen frühen Tod zu rühmen, den man sich selbst leicht geben kann. Jenachdem bei der Zusammensetzung der Seele das feurige, luftige, dunstige oder feinste Element überwiegt, wird unser Temperament. Durch Zeugung fortgepflanzt, wächst die Seele mit dem Leibe, der sie völlig bedeckt; ihr herrschender Theil aber, von dem alle Aeußerungen des Denkens, Fühlens und Wollens ausgehn, sitzt in der Brust; daher kann ein Theil der Seele traurig, der andere heiter sein. — Unsere Vorstellungen entstehen nach Epikur (resp. Demokrit) durch beständige Ausstrahlung feiner Theilchen von den Körpern; diese Abbilder (Idole), die bald vollständig, bald gestört sind, dringen durch die Sinne stofflich in uns ein. Auch Träume, Phantasien und willkürliche Vorstellungen sollen so entstehen, da uns stets unzählige Idole umschweben. Doch nimmt Epikur trotzdem eine gewisse Selbstthätigkeit der Seele

an, indem sie sich darauf hinbewegt; daraus entsteht die Meinung (s. o.). Theilt sich die Bewegung der Seele dem Körper mit, so folgt aus dem Vorstellen das Wollen, dessen Freiheit unser Philosoph vertheidigt. Unser Wille sei keiner Nothwendigkeit, keiner fremden Macht unterworfen. Denn Schicksal giebts, wie wir oben sahen, nicht. Epikur übersah, abgesehen von der Haltlosigkeit der Psychologie, daß die Zufälligkeit der Selbstbestimmung aufhört, sobald uns Gründe und Motive bestimmen.

Die Götter leugnete Epikur nicht; er nahm sie an, da dem allverbreiteten Götterglauben, der obigen Erkenntnißtheorie gemäß, wirkliche Erscheinungen zu Grunde liegen müßten. Die Götter der Volksmythe freilich erschienen ihm eben so thöricht, wie der Vorsehungsglaube. Während daher die Stoiker beides durch künstliche Erklärungen zu halten suchten, bekämpfte er diese Ansicht heftig. Die zahlreichen Uebel in der Welt, das Unglück des Guten, die Feindschaft der Elemente gegen menschliche Schöpfungen, der Widerspruch, daß die Götter selig sein und doch zugleich für Alles sorgen sollten — alle diese Gründe nahmen ihn gegen Vorsehung, Gebet, Götter und Dämonen ein. Trotzdem redet er von Göttern; aber nur, um in ihrem Bilde die Glückseligkeit eines Epikureers zu schildern. Denn was sind das für Gottheiten, die als Männer und Frauen mit luftigen Menschenleibern in den leeren Weltzwischenräumen hausen, essen und reden und ein ewiges, sorgloses, reines Leben führen? Um uns und die Welt kümmern sie sich nicht; wir fürchten sie daher nicht, verehren sie aber ihrer Vollkommenheit wegen. Sie waren dem Epikur, scheint es, Ideale, die der Philosoph stets andächtig betrachtete, um ihnen näher zu kommen; in diesem Sinne machte er die öffentlichen Cerimonien mit, sagte aber ausdrücklich, nicht der sei gottlos, der die Volksgötter leugne, sondern wer ihnen anhänge.

Die Ethik Epikur's schließt sich an die Kyrenaiker (S. 56) an, aber nicht ohne abweichende Eigenthümlichkeiten. Auch ihm ist das höchste Gut die Glückseligkeit; auch bei ihm beruht sie auf der Lust — eine Ansicht, die er als etwas allen Wesen Natürliches nicht weiter beweisen wollte. Denn jede Lust

sei ein Gut, jeder Schmerz ein Uebel. Aber während die Kyrenaiker nur die positive Lust, die sanfte Bewegung, meinten, statuirt Epikur in der Lust Unterschiede; jene hielten die körperlichen Schmerzen für die schlimmeren, dieser die seelischen, da die Seele auch von vergangenen und künftigen leide. Daher solle man die jedesmalige Lust nach ihren Folgen abwägen, um nicht mit einer kurzen Lust langen Schmerz in den Kauf nehmen zu müssen. Ruhe des Gemüths oder Schmerzlosigkeit (Ataraxie) scheint ihm daher besser als Lust in der Bewegung, die so häufig mit Enttäuschung und Reue verbunden ist.. Nicht Ausschweifungen, nicht äußere Besitzthümer gewähren wahre Lust, sondern die Einsicht, welche die Vorurtheile vertreibt und uns Schmerz und Lust recht abwägen lehrt. Einsicht ist Philosophie und Quell aller Tugenden. Zugleich empfiehlt Epikur Gewöhnung an einfache Lebensweise, denn von Natur sei der Mensch genügsam; wer naturgemäß lebe, sei reich und brauche selbst bei Brot und Wasser Zeus nicht zu beneiden. Freilich dürfe man nur die natürlichen, und zwar nothwendigen Begierden, welche auf Beseitigung von Leiden aus sind, befriedigen; die, welche die Lust variiren, seien zwar auch natürlich, aber nicht nothwendig; weder natürlich noch nothwendig endlich, die leerer Einbildung entspringen, z. B. Eitelkeit, Ehrgeiz u. a. Diese Regeln befolgte Epikur selbst strenge; ja, wenn er auch die stoische Apathie als Unnatur bekämpfte, selbst körperliche Schmerzen ertrug er männlich. Freilich, ein klares Moralprincip gewinnt er dabei nicht. Die körperliche Lust ist, wie wir sahen, das unmittelbare Motiv zum Handeln; sie würde auch das Ziel sein, wäre sie nur dauerhaft genug; nur weil die geistige Lust (die Einsicht) es ist, verdient diese den Vorzug; darum allein werden sinnliche Ausschweifungen verworfen. Die „Abwägung" von Lust und Leiden kann daher leicht auf niedrige Routine hinauslaufen, wie es denn auch bei vielen Epikureern geschah. Der Stifter der Schule selbst aber hat die Glückseligkeit nie von der Tugend getrennt. Freilich soll die Tugend auch nicht für sich allein erstrebt werden — das hieße Phantomen nachjagen, sondern nur als Mittel zur Lust; diese allein, sofern sie aus

Tugend entspringt, macht glücklich. Die Einsicht, die uns möglichst viel Lust verschafft, ist daher die Cardinaltugend; Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Besonnenheit haben denselben Zweck. So ungerecht es demnach ist, wie man so oft liest, den Epikureismus als niedrige Lustphilosophie zu verketzern, so dürfen wir doch nicht verschweigen, daß er den richtigen Gedanken, auch die Lust muß in sittlichen Fragen berücksichtigt werden, zum Nachtheil der Begriffe Pflicht und Tugend übertrieben habe. In der Zeichnung des Weisen, der, frei von Begierden, Furcht und Aberglauben, fest und gut handelt, kommt Epikur mit den Stoikern überein; nur daß sich bei jenem noch mehr humane Züge: Verträglichkeit, Milde, Dankbarkeit finden, als bei dem stoischen Ideal. So wandelt der Weise, der wenig bedarf, Alles zu brauchen weiß, wie ein Gott unter den Menschen.

Daher betheiligt sich denn auch ein Epikureer ebensowenig an der Politik, wie ein Stoiker; aber in seinen Augen hat der Staat, der oben geschilderten allmählichen Entstehung aus dem Naturzustande gemäß, noch weniger Werth; sein Zweck ist nur gegenseitige Sicherung. Das Gesetz, weder allgemein noch unumstößlich, ist nur zum Schutze des Weisen gemacht, der es auch nur befolgt, so lange es ihm zweckmäßig erscheint. Kann er Herrscher sein, so sträubt er sich nicht dagegen, darnach aber streben wird er nicht; die Monarchie, wenn sie gesichert ist, wird ihm am angenehmsten sein. Während also die Stoa strenge Republikaner erzog, waren Epikur's Schüler zufrieden, wenn sie ein geruhiges und stilles Leben führen konnten. Darum mieden sie auch die Ehe, durch welche des Weisen Gemüthsruhe zu leicht gestört würde. Die Freundschaft dagegen schätzten und pflegten sie so, daß sie deshalb eben so berühmt waren, wie die Pythagoreer. Freunde, sagte Epikur, müßten Alles gemein haben und einander in Wohlthun und Liebe übertreffen, ja für den Freund sterbe der Weise freudig. Denn Freundschaft, zuerst aus Nutzen entstanden, werde allmählich das höchste geistige Gut. So wenig sich auch Epikur's Aeußerungen über die Uneigennützigkeit dieses Verhältnisses mit seinem System vertragen, so ist die Freund-

schaft doch schon mit jenem geistigen Egoismus, der im Freunde geistige Befriedigung sucht, begründet.

Ueberhaupt ist der Epikureismus reich an Widersprüchen; aber welches System wäre frei davon? Je umfassender und eigenthümlicher es ist, desto mehr Widersprüche werden ihm nachzuweisen sein. Aber müssen wir's darum als „falsch" verwerfen? Nein, wir müssen es studiren, um davon zu lernen. Die Kategorie „wahr oder falsch" scheint uns überhaupt in Betreff eines Systems unstatthaft. Denn jedes ist eine individuelle Weltanschauung, eben so berechtigt wie die unsrige, eben so, wie das eine Individuum neben den anderen. Nur die Selbstwidersprüche haben wir aufzuzeigen und zu erklären; es giebt, wie wir gesehen, immer irgend welche psychologische Erklärung dafür. Nur bei solcher Ansicht hat die Lectüre und das Studium der Philosophie-Geschichte Werth; nur so werden wir die eignen Bedenken und gegnerischen Einwürfe, die aus dem steten Wechsel der Systeme entspringen, zurückweisen. So kindlich es ist, alle früheren Perioden der sogenannten Weltgeschichte als barbarische Zeiten zu verachten oder irgend ein früheres Jahrhundert als das Eldorado zu feiern — eben so falsch ist es, in den früheren Philosophien lauter Wahrheit oder Falschheit zu sehen. Jede Zeit hat ihre Philosophie; diese ist für sie Wahrheit, für sie nothwendig und daher befriedigend. So ist auch der Epikureismus, wie die Menge seiner Anhänger beweist, ein zeitgemäßes System. Er ist völliger Individualismus. Mit der Stoa theilt er die praktische Tendenz, die Verachtung des Staates, die Hintansetzung der Logik und Physik hinter die Ethik, den Sensualismus und Materialismus, die Isolirung des Weisen. Aber während der Stoiker sich pantheistisch dem großen Ganzen einordnete, stellt sich der Epikureer atomistisch auf sich selbst; daher ist jenem die Tugend höchstes Gut, diesem die Lust. Und doch kommen beide, dem Zuge ihrer Zeit folgend, in der Gemüthsruhe (Apathie oder Ataraxie) und in der humanen Menschenliebe zusammen; dieser praktische Zug bestimmt, wie ihre Stellung zur Wissenschaft, so ihr Verhältniß zu den früheren Systemen: mit Beiseitlassung der wissenschaftlichen

Heroen Plato und Aristoteles greifen beide auf die praktischen Sokratiker, auf die kynische und kyrenaische Schule, zurück. Aber doch verdanken beide Systeme jenen zwei Philosophen viel, ja sie sind gradezu eine Fortbildung derselben. Es ist falsch, Stoa und Epikureismus als den Verfall der hellenischen Philosophie zu bezeichnen*). Wir haben oben gesehen, daß die Keime zu beiden Charakterphilosophien sich bereits bei Plato und Aristoteles finden, ihre eignen Schulen haben sie schon zum Theil ausgebildet. Zeno und Epikur gestalteten nur consequent zum System aus, was sie vorfanden und als praktisch erkannten.

C. Zersetzung der hellenischen Philosophie.

Arkesilaos bis Cicero.

34. Die Skepsis.

Als Plato und Aristoteles ihre speculativen Systeme in der geschilderten Großartigkeit aufführten, vermochten ihnen nur Wenige zu folgen; die Einen blieben aus praktischer Tendenz, die Anderen aus wissenschaftlichen Bedenken fern. Die praktischen Philosophien haben wir soeben betrachtet; es erübrigt uns noch einen flüchtigen Blick auf die skeptischen Schulen zu werfen, welche aus wissenschaftlichen Bedenken unwissenschaftlich sind. Jene zwei großen Geistesheroen waren Dogmatiker, d. h. sie zimmerten sich ihren Gedankenbau aus Verstandeskategorien zurecht; wohl berücksichtigte Aristoteles die Erfahrung, aber doch noch zu wenig. Dazu kam, daß er mit Plato allerorten in Widerspruch trat. Ferner erhoben sich gegen ihn und Plato die Stoiker und Epikureer. Alexander's Zug in den Orient lehrte

*) Wie Dühring, „Kritische Geschichte der Philosophie", Erdmann, „Grundriß" I., Ritter, „Geschichte der Philosophie" III. thun.

die Griechen auch mancherlei geistvolle und geistlose Anschauungen kennen. So ist es erklärlich, daß sich eine ganze Reihe von Männern findet, die Alles in Zweifel (Skepsis) ziehen. Aber sie fielen damit aus einem Extrem ins andere: aus Scheu, zu viel zu behaupten, behaupteten sie gar nichts. So vornehm aber solche Negationsrichtungen aufzutreten pflegen, so schlaff und hohl sind sie meist. Es ist wissenschaftliche Impotenz, vor der Untersuchung der Probleme zurückzuschrecken, weil frühere Lösungsversuche mißlangen; es ist auch moralische Schlaffheit, denn es verräth Mangel an Interesse für die Lebensfragen der Menschheit. Ja, es verdient solche Richtung kaum noch den Namen Philosophie. Wie wir oben (S. 6) das Ende der Philosophie sahen in der Prätension, die volle Wahrheit zu besitzen, so erkennen wirs eben so in der koketten Negation aller Wahrheit. —

Von Arkesilaos aus Pitane († ca. 240), dem Stifter der mittleren Akademie, haben wir schon oben S. 77 im Zusammenhange des Platonismus gesprochen. — Angeregt wurde derselbe wahrscheinlich durch den Eleer Pyrrho († 270), der, ursprünglich Maler, Alexander den Großen bis nach Indien begleitete, mancherlei Sitten und Lehren, z. B. der Gymnosophisten, kennen lernte und arm, aber hochgeehrt als 90jähriger Oberpriester seiner Vaterstadt starb. Da er nichts geschrieben hat, wurden viele Aussprüche Späterer auf ihn übertragen. Seine unmittelbaren Schüler überragte der Sillen- (d. h. Spott-)dichter Timo aus Phlius († 235). Den Pyrrhonismus erneuerte im ersten Jahrh. u. Z. Aenesidemos aus Knossos, während wir dem Sextos Empirikos, einem „methodischen" Arzte, die beiden ausführlichsten Schriften darüber verdanken: „Pyrrhonische Skizzen" und „Gegen die Dogmatiker". Auf Pyrrho selbst geht vielleicht die Behauptung zurück, daß, da wir nicht wissen können, wie die Dinge beschaffen sind, es das Beste sei, sich des Urtheils zu enthalten, denn so würde nie unsere Gemüthsruhe (Ataraxie) gestört. Die Skeptiker haben also denselben praktischen Standpunkt, wie Zeno und Epikur. Wer glückselig leben will, sagt Timo, muß auf drei Dinge sehen: Wie die Sachen beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten müssen, endlich welchen

Nutzen wir davon haben. Dieselben drei Fragen warf später der Königsberger Kant auf, als er seinen skeptischen Kriticismus praktisch wendete. Pyrrho leugnete nun durchaus, daß wir die Beschaffenheit der Dinge erkennen können. Anknüpfend an Protagoras und Demokrit, meinte er, die verschiedenen Eigenschaften seien nur verschiedene Eindrücke, die dasselbe Ding auf mehrere Menschen oder mehrere Sinne mache. Hätte der Mensch mehr Sinne, so würde das Ding auch mehr Eigenschaften haben. Der Skeptiker übersah dabei, daß, wenn auch die Wahrnehmung nicht möglich ist ohne unsere Sinne, sie doch ebensowenig zustande kommt ohne irgendwelche Anregung von Seiten des Objects. Allerdings können wir nur sagen, wie Pyrrho will: Die Dinge erscheinen uns; aber es führt zu nichts, mit ihm (oder auch mit Kant) das „Ding an sich" wie das „verschleierte Bild zu Sais" zu behandeln. Die Sinne sind also für die Skeptiker kein Kriterium der Wahrheit; aber die Vernunft, auf welche sich die Philosophen sodann berufen, auch nicht. Irrt denn die Vernunft nie? Plato und Aristoteles wenigstens, die sich beide auf sie stützen, haben sich oft widersprochen. So bedarf's denn wieder eines Kriteriums, daß die Vernunft nicht irre. Aber wieder übersahen die Skeptiker, daß die Vernunft in keinem Menschen vollkommen ist; ferner, daß sie nur zum Beweis für ganz allgemeine Sätze angerufen wird, und endlich, daß es doch noch immer eine Wissenschaft der Erscheinungen geben kann, wenn wir auch nirgends die „Dinge an sich" schauen; auf alle Wissenschaft überhaupt zu verzichten, ist darum nicht nothwendig. Auch die Behauptung ist falsch, daß, da weder Wahrnehmung noch Vernunft ein sicheres Wissen gewähre, beide zusammen es auch nicht geben; denn das Mangelhafte lag, wie gezeigt, eben nur in ihrer Isolirung, während sie einander grade controliren. Wenn endlich die Skeptiker behaupteten, die sittlichen Aussagen wären ohne Wahrheit, weil sie nur auf Herkommen beruhen und man jeder Behauptung eine entgegengesetzte vorwerfen könnte, so gilt dies doch nur von den positiven Gesetzen, das Sittliche im Allgemeinen wird dadurch nicht in Frage gezogen. Die affectirte Bescheidenheit der Skeptiker, welche nie sagen

wollten, dies oder das ist so, sondern es erscheint nur so, ja, welche selbst dies noch zu kühn fanden und sich jedes Urtheils enthielten (Aphasie), ist das Ende der Philosophie. Wer denkt, redet im Geiste; fühlt er sich gedrungen, es auszusprechen, so ist es für ihn wenigstens Wahrheit; sträubt sich gegen solches Aussprechen sein bescheidener Sinn, wohlan, so schweige er. Redet er aber und wendet dabei auch nur das schüchterne „scheint mir" an, so ist dies ebensoviel, als ob er sagte, „dies ist so"; eine subjective Behauptung ist beides. Aus dieser Aphasie folgt, meinten die Pyrrhoneer, dann die Gemüthsruhe (Ataraxie), denn nur schiefe Urtheile erregen in uns Leidenschaften. Der Skeptiker betrachtet alle Verhältnisse um ihn her gleichgültig als Mitteldinge (Adiaphora); da alle Bezeichnungen: gut und schlecht, angenehm und unangenehm u. s. w. relativ sind, folgt er dem Herkommen, ohne es zu billigen. Sie hatten daher nur die Wahl, „den Menschen auszuziehen", wenn sie consequent waren, oder zu heucheln, was wohl ihr gewöhnliches Loos war. So hebt sich die absolute Negation in der Praxis ebenso selbst auf, wie in der Theorie.

Nach kurzer Blüthe erlosch die Schule Pyrrho's, welche von der Akademie zwar fortgesetzt, aber auch von den Eklektikern (s. u.) heftig bekämpft wurde. Doch der Einfluß der empirischen Aerzte, welche ja noch heute die Unsicherheit ihres Wissens beklagen, erweckte wieder Pyrrhonische Gedanken. Aenesidemos in Alexandria (ca. 200 u. Z.) freilich wollte zunächst nur seine herakleitische Weltansicht begründen; aber doch griff er dabei auf Pyrrho zurück. Er ist ganz radical in seiner Skepsis, selbst die Wahrscheinlichkeit verwirft er; denn in allen Grundbegriffen: Wahrheit, Ursache, Leiden, Bewegung, Entstehen und Vergehen fand er Widersprüche; besonders gegen die Ursächlichkeit führte er acht Gründe auf*). Eben so stellte er zehn Tropen (Weisen) des Beweises gegen die Erkenntniß auf: 1. Die Verschiedenheit der Wahrnehmung; 2. Die Verschiedenheit der Menschen; 3. Die Abweichung der Sinne von einander; 4. Der Einfluß unserer

*) So später D. Hume 1711—1776.

Körper und Gemüthszustände auf unser Urtheil; 5. die Bestimmung unsrer Ansicht durch die Umstände; 6. durch die Medien (Luft, Flüssigkeit); 7. durch die Quantität; 8. die Relativität aller Erscheinungen; 9. die Macht des Ungewohnten; 10. den Einfluß von Lebensweise, Gewohnheiten u. ä. auf unsere Urtheile. Schon Sextos hat richtig bemerkt, daß alle Tropen im Grunde auf den achten, von der Relativität hergenommenen hinauslaufen. Daß sich nun scheinbar von jeder Sache zugleich das Entgegengesetzte aussagen ließ, war dem Ainesidem ein starker Beweis für seinen Herakleitismus; er verlegte also die Widersprüche unsrer subjectiven Aussagen in die Realität des Alls. — Jene zehn Tropen vereinfachte Agrippa auf fünf; er empfahl die Skepsis wegen 1) der Abweichung der Ansichten über dasselbe Object; 2) der endlosen Reihe, auf die jedes Beweisen hinauslaufe; 3) der Relativität aller Urtheile (ein Grund, der übrigens mit dem ersten zusammenfällt!); 4) wegen der Willkür in den Voraussetzungen der Dogmatiker; 5) weil stets das Beweisende wieder erst zu beweisen sei (Diallele). — Die späteren Skeptiker stellten gar nur zwei Tropen auf: 1) Nichts könne an sich gesichert werden; 2) nichts durch ein anderes. Hiermit fällt zusammen, was Sextos gegen jede Beweisführung vorbringt; nämlich sie sei immer ein Cirkelschluß. Dem Ainesidemos folgend führt er auch eine ganze Reihe von Gründen gegen den Begriff der Ursache ins Feld, ohne auch nur die Schwierigkeit zu berühren, woher und wie denn eigentlich die Kategorie der Causalität in uns entstehe? Diese Frage ist erst in der neueren Philosophie (seit Hume, † 1776) ventilirt worden. Endlich zeigt Sextos auch am Begriffe Gottes, des Körperlichen, des Guten und der Glückseligkeit, daß sie alle unhaltbar sind, daher die Enthaltung des Urtheils unser Denken und Fühlen allein befriedige. Aehnlich lehrte auch Favorinus, der Freund Hadrians. Aber es ist interessant zu beobachten, wie alle Skeptiker, sobald es sich ums praktische Leben handelte, Dogmatisten wurden. Denn da sich nichts sicher behaupten lasse, folgten sie folgenden vier Normen: der unmittelbaren Wahrnehmung, dem natürlichen Bedürfniß, dem Herkommen und der erfahrungsmäßigen Kunst. Es erging ihnen

so, wie noch heute bisweilen eifrigen religiösen Skeptikern, die schließlich grade in der Autoritätskirche des Papstes Ruhe finden.

35. Die Eklektiker.

Der Skepticismus hatte alle bisherigen Systeme nach Form und Inhalt in Frage gestellt. Die allgemeine *Unsicherheit* konnte daher nur durch ein neues umfassendes *System* beseitigt werden. Dazu aber fehlte dem greisenhaften Hellenismus die Kraft. Das *praktische Bedürfniß* ferner, dessen Zunahme seit Aristoteles wir constatirt haben, ließ den auf Höheres gerichteten Geistern die *gesunde Vernunft*, den naiven Menschenverstand als letztes Kriterium erscheinen. Der unmittelbare Wahrheitssinn sollte aus den vorhandenen Systemen, deren Ganzes unsicher und interesselos geworden, das praktisch Dienliche herausſuchen; diese schwächliche Richtung heißt *Eklekticismus*. Er hat insofern *Recht*, als jedes frühere System einige Sätze zu Tage gefördert hat, die auch den Späteren noch haltbar scheinen; *Unrecht* aber, weil in jeder Philosophie alle Sätze so zusammengefügt sind, daß sie, herausgerissen aus dem Ganzen, unsicher werden. Hätte aber der Eklekticismus nur die allgemein und durchaus gültigen Behauptungen zusammensuchen wollen, so würde ihm nur eine kleine Zahl ziemlich nichtssagender Sätze geblieben sein. Von besonderer Bedeutung war es ferner, daß die Philosophie nun zu den *Römern* überging. Dieses kriegerische, nüchterne, egoistische Volk konnte ihr nur soweit Interesse abgewinnen, als sie sich praktisch verwendbar zeigte. Ohne jede höhere poetische und wissenschaftliche Anlage, betrieben vornehme Römer die Philosophie zuerst nur aus Coquetterie, dann als Modesache, bis sie ihnen endlich zum Bedürfniß wurde. Der erste Philosoph, der in Rom bekannt wurde, war der unteritalische *Pythagoras*. Als aber im 2. Jahrh. der makedonische und syrische Krieg zahlreiche Römer nach Griechenland, griechische Gesandte und Gefangene (z. B. jene tausend Achäer, darunter Polybios) nach Rom führte, dichteten und schrieben römische Männer griechisch. Die Philosophengesandtschaft 155 ist schon öfters von uns erwähnt worden; Aem. Paullus ließ seine Söhne

schon von Griechen erziehen; immer mehr ward es Sitte, daß junge Männer eine Zeit lang in Athen studirten. Schon ließen sich Philosophen, wie Panätios der Stoiker, in Rom nieder, von Lälius, Scipio und Tib. Gracchus beschützt. Besonders waren Stoiker und Epikureer beliebt; jene Richtung entsprach am meisten dem ernsten Sinn der Altrepublikaner, diese der Verweichlichung des Zeitalters. Allmählich traten Römer sogar in der Philosophie als Schriftsteller auf. Aber sie begnügten sich mit dem gesunden Menschenverstande der Stoiker und der Wahrscheinlichkeit der Skeptiker; doch war damit ihr einseitig praktisches Bedürfniß befriedigt. —

Panätios der Rhodier († 111) trug seine Bewunderung für Plato, Aristoteles und Demokrit trotz seines Stoicismus zur Schau. Er verwarf die Mantik und Lehre von der Weltverbrennung; sein Buch „Ueber das Schickliche" benutzte Cicero für das seinige „Ueber die Pflichten". — Poseidonios aus Apamea, gelehrter als sein Lehrer, betonte den Dualismus, den wir schon oben S. 109 andeuteten, und griff dadurch auf Plato (S. 67) zurück.

Demselben Eklekticismus huldigte die neuere, d. h. vierte und fünfte Akademie. Philo von Larissa, der während des ersten Mithridatischen Krieges (88) nach Rom kam, berief sich gegen Karneades auf das unmittelbare Wissen; sein Schüler Antiochos von Askalon († 68) schritt sogar zu der Behauptung fort, die akademische und peripatetische Lehre seien eine und dieselbe Form der Philosophie, die nur verschiedene Namen führe! Demgemäß verquickte er denn seinen akademischen Standpunkt mit stoischen, platonischen und aristotelischen Sätzen, aber ohne Verständniß für den Zusammenhang jener Systeme. Der Skepsis des Karneades trat er nicht ohne Scharfsinn entgegen.

Während die meisten späten Peripatetiker, wie Andronikos, Boëthos, Aristo u. A., sich mit Sammlung und Erklärung aristotelischer Schriften beschäftigten (S. 104), zeigt das fälschlich unter Aristoteles' Schriften aufgeführte Buch „Ueber die Welt" dieselbe Verbindung peripatetischer und stoischer Lehren.

Unter den Römern ragen aber zwei Männer als philosophische Dilettanten hervor: Cicero und Lucrez. M. Tullius Cicero aus Arpinum (106—43), als Redner hochberühmt, als Staatsmann schwächlich, benutzte die unfreiwillige Muße seiner drei letzten Lebensjahre dazu, in zahlreichen Schriften die Römer mit der Philosophie bekannt zu machen. Verdient er auch nicht den Namen eines Philosophen, so war er doch für Philosophie lebhaft interessirt. Freilich sagte es seiner schwankenden, weiblichen Natur zu, keinem Systeme ganz zu folgen. In der Erkenntnißtheorie Akademiker, in der Ethik bald Stoiker, bald Peripatetiker, in der Theologie ein Anhänger des Plato und Aristoteles, schwankt er haltlos hin und her; nur wo moralische und religiöse Fragen ins Spiel kommen, beruft er sich ganz dogmatisch auf's angeborne Bewußtsein und die allgemeine Ansicht. Da er in seiner Jugend Lehrer aus allen vorhandenen Schulen gehört hat, kann ihm Verständniß und Lectüre der Systeme nicht abgesprochen werden. Aber es fehlte ihm an speculativer Begabung wie an rein wissenschaftlichem Interesse, die letzten Gründe der verschiedenen Philosophien zu erwägen. Immerhin ist ihm das doppelte Verdienst eigen: Erstens seinen Landsleuten, zweitens dem Mittelalter umfassende, wenn auch oft arg getrübte Kunde von der hellenischen Wissenschaft geboten zu haben. — Während sich der Polyhistor M. Terentius Varro († 25) dem Antiochos anschloß, huldigte die Schule der Sextier der Stoa. Hervorragender ist der Epikureer T. Lucretius Carus († 52 v. Chr.). In seinem Lehrgedichte „Ueber die Natur" eifert er zuerst gegen die Religion, die Quelle der Furcht und Grausamkeit, entwickelt dann die demokritisch-epikureische Atomenlehre und bekämpft die Teleologie, Willensfreiheit und Unsterblichkeit. Seine geschichtsphilosophische Betrachtung der allmählichen Entwickelung der Menschheit ist reich an treffenden Bemerkungen.

Auch unter den ersten Kaisern dauerte dieser Eklekticismus fort, wenn auch die vier Hauptschulen officiell getrennt blieben. Die Stoiker, häufig wegen ihrer Gesinnungstüchtigkeit von den tyrannischen Cäsaren verfolgt, wie Thrasea, Pätus, Seneca, Lucan, Cornutus, waren immer noch zahlreich, aber auch viel

milder als ihre Vorgänger. L. Annäus Seneca († 65 u. Z.) ist im Ganzen ein ächter Stoiker, nur daß er, der sittlichen Verwilderung seines Zeitalters gemäß, das Ethische noch mehr betont; ja er geht, den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch ausmalend, bis zur Behauptung allgemeiner Sündhaftigkeit und Erbsünde fort. Darauf gründet er dann die Nothwendigkeit einer „Wiedergeburt" (!), die allgemeinste Menschenliebe und den Glauben an Gottes Vorsehung. In seinen Schriften finden sich so herrliche Aussprüche über Feindesliebe, Hingabe an Gott, Kampf mit dem Fleische, Wiedergeburt, Schwäche der menschlichen Natur und Nothwendigkeit göttlichen Beistandes zur Tugend, daß Manche den Seneca für einen Freund Pauli gehalten haben. Aber dies ist nur eine Sage. Jene religiös-sittliche Weltanschauung, die Seneca mit Paulus theilt, lag eben in der Luft, die edelsten Geister suchten im allgemeinen Verderben Halt bei der Religion. — Auch Musonius († c. 100) legte das Hauptgewicht auf die Ethik, betrachtete aber die Tugend, das höchste Gut, als Freiheit von Uebeln und Begierden, wodurch er sich den Kynikern näherte. — Ebenso lehrt Epiktet († c. 135) aus Phrygien, dessen kynischer Stoicismus durch Religion und Humanität schön gemildert wird. — Zuletzt erwähnen wir noch den edlen, großherzigen Kaiser Mark Aurel († 180), der die Grundsätze seiner „Selbstgespräche" durch ein tadelloses religiös-sittliches Leben bewährte. Immer wieder dringt er darauf, wir sollen uns von der Ueberzeugung erfüllen, daß Alles in stetem Flusse, wir selbst aber eine vorüberfliehende Erscheinung darin sind; daher sei unsre einzige Aufgabe, dem Gott in uns durch Sittlichkeit und Menschenliebe zu dienen. Philosophie ist ihm daher nur soviel als Charakterbildung. Jeder solle, dem göttlichen Naturgesetz folgend, stets wie ein Mann und Römer, d. h. energisch, stolz und demüthig handeln und dem unvermeidlichen Tode heiter entgegensehen. Aus diesem moralischen Pantheismus erklärt sich seine Abneigung gegen den „grundlosen Trotz" des Christenthums.

Neben diesen, immerhin noch ganz wissenschaftlichen Stoikern tauchen bis ins 5. Jahrh. u. Z. radicale Kyniker auf, wie der durch Lucian gefeierte Demonax, welche aber

durch Verachtung aller Wissenschaft und fast hündische Lebensweise nur noch dem Namen nach von ihren Gesinnungsgenossen, den christlichen Mönchen, verschieden sind. —

Die Peripatetiker beschäftigten sich fast nur noch mit Sammlung und Auslegung aristotelischer Schriften, wie Adrast und Aristokles. Nur Alexander von Aphrodisias (S. 104) wagte einige neue Bestimmungen. Er stellte die ganz nominalistische Behauptung auf, es gebe nur Einzeldinge, die allgemeinen Begriffe seien daher als allgemeine nur im Verstande. Auch versuchte er die Schwierigkeit, welche sich bei Aristoteles (S. 94) betr. des thätigen und leidenden Verstandes ergab, dadurch zu lösen, daß er aus der potentiellen Vernunft sich die actuelle entwickeln ließ, wodurch er die arabische und scholastische Lehre vom „erworbenen Verstande" (s. u.) veranlaßte*). Im Uebrigen war auch Alexander Eklektiker.

Nur wenige Eklektiker folgten keinem der älteren Systeme, sondern suchten sich aus allen das ihnen Zusagende heraus; so der Arzt Galenus († 200), welcher behauptete, der beste Arzt sei zugleich Philosoph, und der Rhetor Lucian von Samosata, der in seinen berühmten satirischen Gesprächen die Philosophie lobt, aber die Philosophien verachtet.

36. Die Alexandriner.

Das Interesse für speculative Untersuchungen haben wir bei den letztbetrachteten Schulen allmählich abnehmen sehen; die praktische Noth des Lebens, die Erfolglosigkeit so vieler verschiedener Bestrebungen, das Sinken des dafür besonders begabten Griechenvolks sind die Hauptgründe. Aber man würde irren, wenn man sich die letzten Jahrhunderte des Hellenismus etwa als barbarisch vorstellte. Vielmehr wandte sich jetzt der wissenschaftliche Trieb nur einem anderen Gebiet zu. Während Athen, die Sonne der alten Welt, erblich, stieg das junge Alexandrien unter den Ptolemäern am wissenschaftlichen Himmel schnell empor. Die Bibliotheken und Schulen dieser reichen Handels-

*) Ganz wie Leibniz (1646—1716); vgl. Fr. Kirchner: „Leibniz. Sein Leben und Denken". Cöthen, Schettler 1876. S. 216 u. ö.

stadt sind noch heut berühmt; das alexandrinische Museum bot Gelehrten eine sorglose Existenz. Von den gelehrten Sammelarbeiten eines Aristokles, Alexander u. A. haben wir gesprochen. Aber wichtiger noch war, was diese Zeit auszeichnete: die Methode. Materialistisch hatte die hellenische Philosophie begonnen; Materialismus war die Lehre Zeno's und Epikurs; die Naturwissenschaften beherrschten das Interesse dieser Zeit. Besonders entfalteten die Alexandriner in der Astronomie große Kenntniß. Mit der inductiven Methode verbanden sie das Experiment. Die Medicin gab dazu den Anstoß; die Anatomen Herophilos und Erasistratos haben vielleicht schon Vivisectionen gemacht; Sextos gehörte der empirischen Schule der Aerzte an. Galenus hatte bereits die Nerventhätigkeit erforscht, Aristarch von Samos hat später dem Copernicus den Anstoß gegeben; Ptolemäus durch seine Erdtafel dem Columbus; Euklid der Mathematiker dem Newton. Der Elegiker Kallimachos begründete die Literaturgeschichte; Polybios begann in der Geschichtschreibung Gründe und Folgen in Zusammenhang zu setzen. Die ungeheuren Bauten der Römer setzen eine Kenntniß der Statik voraus, wie sie erst durch Galilei übertroffen wurde.

Aber mit Beginn unsrer Zeitrechnung erschlafft der Alexandrinismus. Bei den Skeptikern und Eklektikern haben wir den Grund dafür öfters angedeutet: der religiös-mystische Zug, der das Christenthum hervorrief, beherrschte eben die ganze Zeit. Der Hellenismus ist zu Ende.

Zweite Periode.

Mittelalter: Theologie.

A. Synkretismus und Supranaturalismus.

Von Philo bis Alkuin.

37. Der Synkretismus.

Die großen Perioden der Culturgeschichte lassen sich nicht nach Jahr und Tag abgrenzen; denn wie alles Lebendige, entwickelt sich auch jede neue geschichtliche Erscheinung allmählich. Das Princip allein giebt den Ausschlag, ob wir einen neuen Zeitabschnitt zu machen haben oder nicht. Demgemäß halten wir uns berechtigt, schon mit dem 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung das Mittelalter zu beginnen. Datirt man auch sonst diese Aera erst von 476, dem Untergang des weströmischen Reiches, so betrachtet doch auch die sog. Weltgeschichte den Verlauf dieses Processes vom Jahre 100 an, wo die Hunnen sich auf die Ostgothen warfen und die Völkerwanderung dadurch veranlaßten. In unserer Geschichte können wir aber den Charakter des „Mittelalters" auch schon im 1. Jahrh. aufweisen. Dieser Grundzug ist die theologische Weltbetrachtung. Der Hellene, der mit schönem, durch Gymnastik gekräftigtem Leibe in einem herrlichen Lande unter blauem Himmel heiter und sinnig dahinlebte, fühlte sich so heimisch auf dieser schönen Erde, daß er sie dankbar als seine milde Mutter pries. Die Ereignisse in Natur und Geschichte betrachtete er als nothwendig; selbst Krankheit und Tod ertrug

er, wenn auch klagend, doch mit Resignation; die Gespensterfurcht, die Weltverachtung und der Aberglaube des Mittelalters war ihm fremd. Die hellenische Weltanschauung war Naturalismus — d. h. so lange der hellenische Geist noch kräftig war. Seitdem aber, wie wir geschildert, mit der politischen Selbständigkeit die wissenschaftliche dahinschwand, seitdem ein gradezu unerträglicher Zustand des sittlichen und socialen Lebens eingetreten war, gewinnt das religiöse Element immer mehr Boden. Schon die Skepsis und der Eklekticismus hatten gezeigt, daß der wissenschaftliche Geist des Alterthums bankerott geworden war; man hoffte weder durch den Verstand noch durch die Sinne zu sichrer Erkenntniß vorzudringen —: die göttliche Offenbarung tritt an ihre Stelle. Diese Richtung beherrscht alle Geister. Das Christenthum vollendete nur die supranaturalistische Tendenz der jüdischen Theologie. Gott wird ganz transscendent, d. h. unendlich über die Welt erhaben gedacht; die irdischen Dinge sind zu gering, als daß er sich mit ihnen befassen sollte; eine Natur, im Sinne eines selbstgenugsamen gesetzlichen Organismus, giebts nicht, die Welt ist nur das stetig erneuerte Product göttlicher Thätigkeit. Aber auch diese übt er nicht direct — das wäre ja seiner unwürdig — sondern durch Medien. Ebenso rührt unsre Erkenntniß allein von Gott her; und zwar, da die Vernunft für untüchtig dazu ausgegeben wird, durch übernatürliche Einwirkung, d. h. Offenbarung. Wunder und Weissagung, vom gebildeten Hellenen verachtet, werden ein Hauptrequisit der Gottheit. Nicht mehr Studium und Scharfsinn macht den Wissenden, sondern Frömmigkeit; nicht Tugend und Einsicht haben Werth, sondern Reinigungen und Phantastereien. Gott selbst ist nunmehr unerkennbar; weder das gewöhnliche Bewußtsein noch klares Nachdenken kann ihn erfassen. Nur wer sich durch Verzicht auf die Vernunft und durch Askese dessen würdig macht, darf auf die Offenbarung Gottes durch Mittelwesen rechnen.

Die Gründe für diese eigenthümliche Philosophirerei sind folgende: Vor Allem die Misere der Zeit; ferner ihre Wundersucht und ihr Aberglaube. Oder hätte wohl das Christenthum mit seiner Verkündigung eines gekreuzigten und auf-

erſtandenen Gottes ſonſt überhaupt Anhänger gefunden, da es doch „den Juden ein Aergerniß war, den Heiden aber eine Thorheit?“ Sodann hatten die Juden, von Alexander und den Ptolemäern begünſtigt, ſich zahlreich in Unterägypten angeſiedelt; begierig eigneten ſie ſich griechiſche Sprache und Literatur an. Mit freudigem Staunen fanden ſie zwiſchen ihren und manchen griechiſchen Speculationen ſolche Aehnlichkeit, daß ſie mit der lächerlichen Prätenſion auftraten, die helleniſchen Philoſophen hätten, ſoweit ihre Lehren wahr, bibliſche Bücher benutzt! Die bibliſchen Apokryphen zeigen daher eine erhebliche Annäherung an pythagoriſche und platoniſche Speculation. Der „Logos“ (das Wort), die Weisheit, die vor Weltanfang bei Gott war, der Engel Gottes, ſein Erſtgeborner, erinnern lebhaft daran. Endlich trug auch die griechiſche Philoſophie-Geſchichte das Ihrige dazu bei. Denn ſchon bei Pythagoras fanden wir ja jene Zahlenſpielerei, der Plato als Greis in bedenklicher Weiſe huldigte; derſelbe Plato hatte durch ſeine Ideenlehre dem Myſticismus Thor und Thür geöffnet; auch nach Ariſtoteles nimmt die Göttlichkeit der Weſen ſtufenweiſe ab, und den Stoikern war die Emanationslehre nicht fremd; der Dualismus endlich mußte grade bei Plato und Ariſtoteles hervorgehoben werden. Und hatten wir nicht grade bei der Stoa wie beim Stagiriten einen ſtarken Dämonenglauben gefunden?

Nimmt man dies Alles zuſammen und vergißt nicht die Phyſiognomie des Zeitalters, wo Tyrannei und Knechtsſinn, Reichthum und Armuth, Praſſerei und Impotenz, religiöſe Ueberſchwänglichkeit und ſittliche Blaſirtheit, Ignoranz und Ueberſpanntheit eine wüſte Orgie aufführten: — ſo wird man den Synkretismus, d. h. die Miſch-Maſch-Philoſophie ganz natürlich finden. Beriefen ſich die Juden auf ihre inſpirirten Bücher, ſo gaben die Helleniſten ihren Plato auch für inſpirirt aus; rühmten ſich jene der Wunder und Weiſſagungen ihres Volks, ſo wußte man ja von Pythagoras auch dgl. zu berichten; betonten jene beſonders unverſtändliche Ausdrücke des Alten Teſtaments, ſo ließ ſich auch aus Plato's Zahlenſymbolik Unſinn genug anführen.

Dieser theosophische Synkretismus ist in drei Hauptrichtungen aufgetreten: 1) als jüdisch-griechische Philosophie, 2) als Neupythagoreismus, 3) als Neuplatonismus.

38. Die judaisirende Philosophie.

Die gebildeten Juden des 2. und 1. Jahrh. vor Chr. sind in sachlicher Hinsicht Eklektiker, der Form nach Allegoriker. Im Verkehr mit Griechen konnten sie sich dem Zugeständniß nicht entziehen, daß auch die „Gojim" Richtiges gefunden, aber um ihren hochmüthigen Anspruch, das auserwählte Volk zu sein, festzuhalten, behaupteten sie, Orpheus, Homer, Hesiod u. s. f. hätten eine Uebersetzung des Alten Testaments benutzt. Ihr eigner philosophischer Sinn sträubte sich gegen die Anthropomorphismen und Unwahrscheinlichkeiten der Bibel; da aber ihre Tendenz durchaus religiös ist, deuten sie das Schriftwort allegorisch um, von der Richtigkeit dieses Thuns ebenso überzeugt, wie früher die Stoiker. In der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta (bis 130), findet sich dieser Charakter schon angedeutet; noch deutlicher aber tritt er beim jüdischen Peripatetiker Aristobul (c. 150 v. Chr.) hervor. In seinen, dem Orpheus unterschobenen Sprüchen läßt er Gott Alles durchwalten, aber nicht unmittelbar, wie bei den Stoikern, sondern nur durch seine Kraft; denn er selbst thront unsichtbar und außerweltlich im Himmel, die Erde als Schemel unter den Füßen. Doch sind die meisten seiner Aussagen ihm nicht eigenthümlich, sondern aus den allgemein verbreiteten Vorstellungen zu erklären. Dasselbe ist von Aristeas' Bericht über die Entstehung der Septuaginta zu halten. Stärkeren Synkretismus verräth das sog. 4. Makkabäerbuch, welches zu zeigen versucht, die stoische Tugend sei am ersten im Judenthum erfüllbar. Die Schilderung der Weisheit im Buch (des Enkels von) Jesus Sirach (c. 24) ist, wie in den pseudosalomonischen Sprüchen (c. 8), nur Personification der göttlichen Eigenschaft, wie in 1. Mos. 1, 1 das Brüten des Geistes über den Wassern. Das pseudosalomonische „Buch der Weisheit" stellt aber schon die Weisheit als ein besondres Wesen (Hypostase) neben Gott. Als

reiner, allwissender und allmächtiger Geist ist sie durch's All verbreitet, bleibt aber dabei doch unzertheilt in sich selbst (c. 7 u. 8); sie hat dieselbe Aufgabe neben Gott, welche im Alten Testament sonst Gott zufällt: Schöpfung und Erhaltung. Darum wird der Tod auch nicht auf Gott, sondern auf den Teufel (2, 24) zurückgeführt und der Leib als Last bezeichnet, in welchem der präexistente Geist nur eine Zeit lang zu hausen hat. — Auf den Pythagorismus dagegen gingen die jüdischen Secten der palästinensischen Essener und ägyptischen Therapeuten zurück. Jene lebten in klösterlichen Vereinen zusammen, diese als Einsiedler; jene trieben Landbau, diese waren müßig; jene duldeten keine Frauen unter sich, diese thaten es. Beiden gemeinsam aber ist das asketische, religiös-sittliche Leben, die Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses, der Ehe und des Eides, die Geringschätzung der priesterlichen Cerimonien, die Abschließung des Ordens nach außen. Die Weltanschauung, welche diesem Verhalten zu Grunde lag, ist Dualismus; das Uebel und Böse rührt von einer antigöttlichen Macht her, daher hofften die Essener, anstatt der damals bei den Juden geglaubten Auferstehung des Leibes, die Seele werde körperfrei fortleben. Den Polytheismus der Griechen nahmen sie in der bei den Juden verbreiteten Engellehre wieder auf, ja sie riefen, wie die Pythagoreer, die Sonne an, vor der sie alle Natürlichkeiten, selbst das Essen, verbargen. Diese Richtung läßt sich weder aus dem Judenthum, noch aus parsischem oder buddhistischem Einfluß ableiten.

Am consequentesten führte diese Richtung der Jude Philo aus Alexandria durch, der, aus vornehmem Geschlecht, 40 u. Z. als Greis an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom kam, um das Gebot Caligula's gegen die Juden zu mildern. Dialektisch geschult und in griechischen Philosophen belesen, versuchte er, für den alexandrinischen Synkretismus eine Metaphysik aufzustellen. Philosophie und Allegorese sind ihm aber nur Stützen für seine jüdische Dogmatik. Denn das Alte Testament, besonders der Pentateuch, sind wörtlich, ja buchstäblich inspirirt, enthalten absolute Wahrheit, und Mose ist daher nicht blos der älteste, sondern auch der größte Philosoph! Insofern ist Philo der reine

Scholastiker (s. u.), d. h. ein Denker, der eine sklavisch anerkannte Auctorität auslegt. Auch von diesem Gesichtspunkt rechtfertigt sich unsre Periodeneintheilung. Und grade in dieser Vorbildlichkeit Philo's für die ganze Folgezeit sehen wir seine Bedeutung. Sein Allegorisiren wurde von den späteren christlichen Alexandrinern nur fortgesetzt. Der Buchstabe heiliger Schrift ist ihm nichts, der „tiefere Sinn" Alles; daher wird es ihm leicht, aus den simpelsten Geschichten wer weiß Was herauszutifteln. So soll das Paradies der bessre Theil unsrer Seele sein, der Baum des Lebens die Gottesfurcht, Kain die Sophistik u. a. m. Sein System ist Theosophie, Gott scheint ihm das einzig würdige Object alles Wissens. Aber doch wird Philo wie seine Vorgänger vom Dualismus beherrscht. Denn in dem Streben, Gott möglichst würdig zu beschreiben, erhebt er ihn dermaßen über die veränderlichen, endlichen Dinge, daß die Welt in schärfsten Gegensatz zu demselben tritt. Um alle Anthropomorphismen zu beseitigen, sagt er lauter Negationen von Gott aus, ja, er möchte nur das einfache Sein von ihm behaupten. Andrerseits soll aber, wie wir eben hörten, der Seiende (Jehovah) doch auch alle Vollkommenheit haben. Philo sieht sich daher veranlaßt, im Anschluß an die Stoa und Plato, ihm Kraft und Güte, Schönheit, Vernunft und Seligkeit beizulegen. Und gewiß widerstreitet dies der ersten, negativen Aussage nicht, wenn nur das Sein in vollem Sinne als Realität gefaßt wäre*). Anstatt nun aber Gott, wie im stoischen Pantheismus, die Welt selbst durchwalten zu lassen, schiebt Philo die „göttlichen Kräfte" ein, denn der Seiende ist zu rein und heilig, als daß er direct auf die verächtliche Materie einwirken sollte! Hier beginnt nun der unsinnige Mysticismus. Denn in grotesker Phantastik verquickt unser Theosoph die platonischen Ideen mit den stoischen Ursachen (S. 111) und der parsisch-jüdischen Engellehre. Es ist durchaus unmöglich sich klar zu machen, ob diese Ideenkräfte, die Gott wie ein Hofstaat umgeben, persönlich sind, oder nicht; in welchem Verhältniß sie zu ihm stehen. Wir meinen, Philo wußte

*) Vgl. Fr. Kirchner: „Zur Reform des Religionsunterrichts". Berlin, Habel 1877, wo diese Ableitung versucht wird.

es selbst nicht, vielmehr gefiel sich sein krauses Genie grade in diesem Widersinn. Ebenso dunkel bleibt die Entstehung und Zahl dieser Kräfte. Drei aber sind die höchsten: die schöpferische Güte, die erhaltende Macht und der beide verbindende Logos (Wort). Das Wort spielt in allen mystischen Systemen eine Hauptrolle: Bei den Indern (Oum), Parsen (Honover), Heraklit, Plato, Altem Testament (Memrah). Denn Logos heißt sowohl Wort als auch Gedanke; beide sind Aeußerungen des Geistes, jene hörbar, diese nicht; daher auch Philo mit den Stoikern (S. 106) zwischen hervorgegangenem und immanentem Logos unterscheidet. Halten wir diesen zwiefachen Sinn fest, dann verstehn wir leicht die überschwänglichen Prädicate, die Philo ihm beilegt: Der Logos heißt Gottes Sohn (auch Sohn der Sophia), Paraklet (Tröster), Mittler zwischen Gott und Menschen, Hoherpriester, der uns vertritt, Gottes Erstgeborner, Schatten, Abbild, durch den Alles gemacht ist. Ja, er wird sogar Gott genannt, der entstanden, nicht geschaffen ist, wenn auch als „zweiter Gott" etwas geringer denn der Seiende. Mag auch, trotz dieser verschiedenen Aussagen, das Verhältniß des Logos zu Gott unklar bleiben, soviel ergiebt sich schlagend für jeden, der das Neue Testament kennt, daß die Logoslehre des Johannes-Evangeliums, des Kolosser-, Epheser- und Ebräerbriefs einfach dem Philo entnommen ist, so sehr es natürlich die Theologen bestreiten (Joh. 1, 1. 3, 13. 10, 30. 17, 8. Kol. 2, 9. 1, 15. Ebr. 1, 3). Hierin beruht die Hauptbedeutung Philo's; er hat der christlichen Dogmatik einen Begriff geschenkt, vermöge dessen sie Jesus von Nazareth zur zweiten Person in der Trinität, zum wahren Gott emporhoben. Nur wer auf Philo zurückgeht, vermag das sonst unentwirrbare Netz johanneischer Beweisstellen zu durchschauen und an Christi Person das Ursprüngliche, Menschliche vom Dogmatischen, Transscendenten zu scheiden. Selbst die christliche Trinität, für den naiven Menschenverstand ein Räthsel, enthüllt sich als philonischer Einfall. Denn da Gott bald mit jenen drei Hauptkräften identificirt, bald davon gesondert wird, so haben wir Gott den Schöpfer, Gott den Sohn und Gott den Erhalter.

Wie bei den göttlichen Kräften, so wird es auch beim Logos nicht klar, ob ihn Philo persönlich gedacht habe oder nicht; jedenfalls betrachtet er ihn als das Medium zwischen dem transscendenten Gott und der Welt. Denn diese ist entstanden aus der Materie, welche ganz platonisch-stoisch als Inbegriff des Unbeseelten, Leidenden, Mangelhaften bezeichnet wird. Demgemäß befindet sich auch der Mensch in stetem Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit; jene stammt aus Gott und hat sich in der Präexistenz durch freien Willensact mit dem Leibe, ihrem Kerker, Sarge und Grabe, verbunden. Alle Sinnlichkeit ist verwerflich, und daher jeder Mensch, auch wenn er nur einen Tag lebte, sündig. Bei dieser allgemeinen Sündhaftigkeit erscheint ihm als einzige Sittlichkeit die Ausrottung aller Lüste und Affecte; aber so stoisch und kynisch auch seine Richtung ist, sie weicht doch wesentlich dadurch ab, daß der Mensch nicht, wie bei den Alten, durch eigenes sittliches Thun zur Tugend gelangt, sondern durch Gottes Gnade, welche gläubig ergriffen werden muß, fromm und gerecht gemacht wird. Daher steht zwar die Ethik hoch über der Logik und Physik, aber auch sie kann uns keine Erkenntniß liefern; Gott allein muß uns Alles offenbaren! Askese, Unterricht und gottgeschenkte Weisheit sind daher in Philo's Augen die drei Stufen des menschlichen Fortschritts. Da ja aber Gott doch nicht erkennbar ist, kann der Mensch nur auf wunderbare Weise, d. h. durch Ekstase, zu Gott entrückt werden. Wir erkennen auch in diesen anthropologischen Bestimmungen Philo's Verwandtschaft mit dem Christenthum. Jener mystisch-theosophische Zug ist überhaupt der Quellpunkt aller Widersprüche, die wir am philonischen System aufzuzeigen hatten.

39. Die Neupythagoreer.

Während die pythagoreische Schule nur bis ins vierte Jahrh. v. Chr. reicht (S. 22), hat es wohl noch länger Freunde des pythagoreischen Lebens in Italien gegeben. Auch Erinnerungen an den Stifter lebten fort, wie die dem König Numa untergeschobenen Bücher (c. 180) und die Berichte des Alex-

ander Polyhistor beweisen. Aber eine Erneuerung des Pythagoreismus fand erst um den Anfang unsrer Zeitrechnung statt; denn das mysteriös-religiöse Wesen des alten Samiers entsprach ganz dem unklaren Charakter dieser Zeit. Nun wurde das Leben des Pythagoras ins Fabelhafte ausgeschmückt, zahlreiche Schriften verbreiteten sich, die seinen oder seiner Schüler Namen trugen, aber doch leicht als synkretistische Fabrikate von Fälschern erkannt werden. Wie Philo und alle Offenbarungsgläubigen, schrieben diese Neopythagoreer ihrem vergötterten Stifter alle die Lehren zu, welche erst spätere Denker, besonders Plato, Aristoteles und Zeno, aufgestellt hatten. Von den ältesten Vertretern dieser Richtung, P. Nigidius Figulus († 45 v. Chr.) und P. Batinius, wissen wir wenig. Spätere, wie der Lukaner Okellos, Sotion, Sextius, sind aus zeitgenössischen Schriften erkennbar; am interessantesten aber ist Apollonios v. Tyana zur Zeit Nero's, den sein Biograph Philostratos vergötterte, sein Zeitgenoß Moderatus v. Gades und Nikomachos v. Gerasa (150 n. Chr.).

Die theoretische Philosophie der Neupythagoreer ist ein Gemisch platonischer, stoischer und aristotelischer Lehren, durch absurde Zahlenspielerei verbrämt. Die Gottheit ist die Eins, die Vernunft, das Gute, die Ursache der Ursachen, die Form der Formen, das Maß u. s. f., also unendlich erhaben über alles Irdische; und doch kann sie, weil ja Alles aus dem Einen hervorgeht, Chaos, Materie, Finsterniß heißen! Umgekehrt ist die Zahl Zwei der Inbegriff alles Wechsels, Gegensatzes, Ungleichen, und doch auch wieder, weil $2\times2=2+2$, heißt sie das Gleiche und die Harmonie. Diese Philosophaster werfen eben die Begriffe: Gott, Ideen oder Zahlen, Materie und Weltseele durch einander, wie das Kind die bunten Glasscherben im Kaleidoskop. Auch die praktische Philosophie, die Ethik und Politik, dieser Pythagoristen enthält nichts Eigenthümliches. Nur ihre religiösen Lehren zeigen den mystisch-transscendenten Standpunkt, der diese ganze Zeit charakterisirt. Der eine geistige, über die Welt weit erhabene Gott hat unter sich die Dämonen, deren er sich als Diener bedient; sein Offenbarungsmittel ist die, schon in der

alten pythagoriſchen Schule beliebte Mantik, für die ſich der Menſch durch ſtrenge Askeſe würdig zu machen hat; Ehe, Fleiſchgenuß und Eid muß er vermeiden. Den höchſten Gott darf er weder durch Opfer noch Gebet, ſondern nur durch edle Geſinnung verehren.

Am intereſſanteſten aber ſind die Schilderungen des pythagoreiſchen Ideals, denen wir in dieſer Zeit oft begegnen. Von Pythagoras haben wir ſchon geſprochen; man erhob ihn zum göttlichen Religionsſtifter, der Tugend und Frömmigkeit in höchſtem Grade beſeſſen. Doch wurde auch er noch verdunkelt von dem Lebensbilde des Apollonios aus Tyana, das Philoſtratos (c. 220) nach älteren Quellen entwarf. Apollonios, ein Zeitgenoſſe Chriſti, wird als ein die Menſchheit erlöſender Gott geſchildert; Zug für Zug entſpricht ſein Leben dem Leben Jeſu. Auch er iſt ein Gott (Proteus) jungfräulich geboren, ein Chor von Schwänen begrüßte ſeinen Eintritt ins Leben; ausgezeichnet durch Schönheit, Einſicht und Frömmigkeit, durchwandert der Prophet die Welt, um wahre Gotteserkenntniß zu verbreiten; Reichthum, Ehre und Familie haben in ſeinen Augen keinen Werth; er hat Allwiſſenheit und Allmacht; er kennt alle Sprachen, Geheimniſſe, Vergangenheit und Zukunft. Seine Wunder ſind ſo zahlreich und grotesk wie die, welche Chriſto zugeſchrieben werden, ſo erweckt er ein Mädchen in den Straßen Roms; ja, wie dieſer, iſt auch Apollonios übernatürlich von der Erde geſchieden, auferſtanden und einem, ſeine Auferſtehung bezweifelnden Jüngling erſchienen. — Mag auch das Leben dieſes Weiſen zum Theil aus Oppoſition gegen das Chriſtenthum entſtanden ſein, immerhin hat es für uns die doppelte Bedeutung: es charakteriſirt den Neupythagoreismus und deutet uns den Proceß an, wie das Leben Jeſu allmählich mit einem ſolchen Sagenkranze umgeben wurde; findet ſich doch auch in den Pſeudo-Clementinen (1. Jahrh.) und anderen chriſtlichen Apokryphen Aehnliches. Jener phantaſtiſchen, unklaren Zeit ſchien eben derjenige am größten, der die meiſten Ungeheuerlichkeiten aufzuweiſen hatte.

40. Die Neuplatoniker.

Während die Platoniker des 1. Jahrh. n. Chr., wie Areios Didymos und Thrasyllos, nur die Schriften Plato's sammelten und auslegten, zeigt Plutarch von Chaironeia (50—120), der berühmte Biograph, wie die Platoniker des 2. Jahrh., dem dualistischen Zuge ihrer Zeit folgend, das Theologische einseitig betonen. Plutarch lehrt, stoische, peripatetische und akademische Ansichten verbindend, zwei höchste Principien: den einen, guten und vernünftigen Gott und ihm gegenüber die böse Weltseele, die Ursache aller Vielheit, Schlechtigkeit und Thorheit. Zwischen beiden befindet sich als indifferentes Substrat die Materie. Gott, der Erhabene, übt seine Vorsehung durch die guten Götter, denen die bösen Dämonen überall entgegenarbeiten; aber so sehr er auch Wunder und Weissagungen betont, warnt er doch vor Aberglauben ebenso, wie vor Atheismus. Ruhe des Gemüths und Abkehr vom Sinnlichen empfiehlt er als die Vorbereitungsmittel für die göttliche Offenbarung, die uns plötzlich, durch Ekstase, geschenkt werde. Doch bleibe es der einen Gottheit überlassen, auf welche Weise sie sich offenbaren wolle; denn alle Religionen verkündigen dieselbe eine Allvernunft. Bei solcher kosmopolitischen Toleranz huldigt denn Plutarch dem stärksten Synkretismus, und findet auch in den absurdesten Mythen durch Allegorese einen religiösen Gehalt. Seine zahlreichen, vielgelesenen Schriften über einzelne Fragen aus der Moral sind nicht bedeutend.

Plutarchs Nachfolger: Maximus v. Tyrus, Apulejus a. Madaura, der unter der Mythe von Amor und Psyche die Sehnsucht unserer Seele nach Vereinigung mit Gott geschildert hat, und der Platoniker Celsus, den Origenes bekämpfte, seien nur erwähnt; bedeutsamer ist Numenios v. Apamea (c. 180), der Plato, Pythagoras, Mose und Brahmaismus identificirt; er spricht von drei Göttern: dem Vater, Schöpfer und Geschaffenen, indem er, vielleicht den Gnostikern (s. u.) folgend, zwischen dem transscendenten Gott und der Welt einen Demiurgen einschiebt.

Die angedeutete Richtung wurde aber erst zur Blüthe gebracht durch den alexandrinischen Neuplatonismus, dessen

Hauptvertreter Plotin, Jamblich und Proklos sind. Erst diese Männer beantworteten wieder die drei wichtigsten Fragen, welche das menschliche Nachdenken stets beschäftigen: 1) Was kann ich wissen? 2) Woher ist die Welt? 3) Giebts einen Gott? Betreffs unserer Erkenntniß sind die Neuplatoniker, wie ihr ganzes Zeitalter skeptisch; zu dieser Haltung werden sie zwar auch durch das Scheitern aller Versuche auf diesem Felde, besonders aber durch religiöse Gründe bestimmt. Ist es doch, wie wir schon an Philo sahen, die Tendenz dieser ganzen Zeit, die Gottheit möglichst über die Welt des Wechsels hinauszuheben; zugleich aber beseelt alle ernsteren Menschen eine tiefe Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott. Das Mittel, dahin zu gelangen, kennen wir schon: die Ekstase. Aus diesem religiösen Drange heraus thürmen diese Alexandriner eine kühne Metaphysik auf, deren dialektische Grundlage auf Plato ruht, deren theologische Seite mystisch, deren Kosmologie pantheistisch ist. Der Neuplatonismus ist weder die Blüthe aller Philosophie (wie Hegel will), noch ihr Widerspiel (wie Dühring), sondern das eigenthümliche, aber nothwendige Resultat eines, durch orientalische Speculationen angeregten, dem Christenthum opponirenden Eklekticismus. Denn wir werden sehen, wie viele Gedanken von der griechischen Philosophie, von Philo und den christlichen Gnostikern herrühren. Während das Christenthum immer mehr Anhänger gewann und aus einer verfolgten Secte zur Staatsreligion emporstieg, versuchte der Neuplatonismus durch Aufstellung eines Kopf und Herz in Anspruch nehmenden Systems das alte Heidenthum zu restauriren. Aber so energisch auch Julian diese Bestrebungen unterstützte, seine glänzende Regierung (361—63) war zu kurz, um den abgestorbenen Leib der alten Weltanschauung wieder zu beleben.

Die neuplatonische Schule durchläuft drei Stadien: Ihre Begründung durch Plotin, den Schüler des Ammonios Sakkas; ihre mystische Ausarbeitung durch Jamblichos; endlich ihre systematische Vollendung in der athenischen Schule des Proklos.

Als Stifter des Neuplatonismus wurde Ammonios Sakkas (d. h. Sackträger) aus Alexandria (175—250), der

sich vom Christenthum zur Philosophie bekehrte, fast göttlich verehrt. Da er nichts Schriftliches hinterlassen, ist es unmöglich, seine Lehre aus der Schultradition, welche ihm Alles zuschrieb, zu sondern; ja selbst die Behauptung des Neuplatonikers Hierokles (5. Jahrh.), Ammonios habe den Streit der Schulen dadurch beigelegt, daß er die Philosophie Plato's mit der des Aristoteles als identisch aufwies, legt vielleicht die Praxis der spätern Schule dem Stifter bei. — Die anderen Schüler des Sakkas: Origenes der Christ († 254), Origenes der Neuplatoniker, Herennius und Longin, der Aesthetiker († 273), dessen Schrift „Ueber das Erhabene" viel Treffendes enthält, sind unbedeutend.

Plotinos, der weder seine Heimath und Eltern noch seinen Geburtstag nennen wollte, denn „er schämte sich, im Leibe zu sein", ist vielleicht c. 205 in Aegypten geboren, wurde in seinem 28. Lebensjahre der eifrigste Schüler des Sakkas, schloß sich 242 dem unglücklichen Perserzug des Kaisers Gordianus an, um die orientalische Weisheit kennen zu lernen, und ließ sich 244 in Rom nieder, wo er die Gunst des Gallienus und der Kaiserin Salonina in hohem Grade genoß. Sein Lieblingsplan freilich, in Campanien eine Stadt Platonopolis nach dem Muster der platonischen Republik (S. 72) zu gründen, kam nicht zu Stande. Plotin starb 270 an einer Krankheit in Campanien; sein letztes Wort war: „Ich arbeite daran, die Gottheit in mir zu befreien". Darauf war schon sein ganzes Leben durch Speculation und Askese gerichtet gewesen, und seine Schüler zollten ihm wegen seines reinen Charakters, seiner Lehre und der Leichtigkeit, mit der er sich in Ekstase versetzte, unbegrenzte Verehrung. Plotins Schriften sind von Porphyrios in sechs Gruppen von neun Büchern, Enneaden, gesammelt worden; da sie alle aus des Verfassers letzten Jahren stammen, ist ihre Reihenfolge gleichgültig.

Der Gang der plotinischen Speculation wendet sich von der übersinnlichen Welt zur sinnlichen, um dann wieder zu jener zurückzulenken; denn das religiöse Interesse steht bei ihr im Vordergrunde. Den Dualismus Plato's zwischen dem positiven Princip der Ideen und dem negativen der Materie sucht Plotin zu beseitigen, indem er zwischen beide die Seele schiebt, der ja auch

Plato selbst schon eine vermittelnde Stellung anzuweisen schien (S. 68). Von Plato aber weicht unser Philosoph, ohne sich dessen bewußt zu sein, dadurch ab, daß er das Gute, welches bei jenem die oberste Idee gewesen war, über alle Ideen hinaushebt, dann folgerichtig die Ideenwelt als Nus (Vernunft) aus dem Guten emaniren läßt; aus dem Nus wieder die Seele und aus dieser das Materielle. So hat Plotin einen allmählichen Uebergang von Gott zur Welt erreicht.

Das Urwesen oder die Gottheit bezeichnet nun Plotin als das Eine, das über alle Prädicate hinausgeht. Es darf nicht Denken heißen, denn dies schließt stets den Gegensatz, die Zweiheit von Denkendem und Gedachtem ein; daher ist es nicht unvernünftig, aber übervernünftig und verhält sich zur Vernunft, wie das Licht zum Auge. Es ist nicht das Sein im gewöhnlichen Sinne, denn dieses existirt nur als Vielheit; ihm darf keine Eigenschaft der Wirklichkeit beigelegt werden, weder Gestalt noch Grenze, weder Wissen noch Wollen, weder Denken noch Bewußtsein, weder Schönheit noch Tugend. Denn alle diese Bezeichnungen sind mit Gegensätzen behaftet. Wir können von ihm nur sagen, daß es ist, nicht aber, was es ist*). Selbst Plato's Behauptung, Gott sei das Gute, genügt unserm Plotin nicht; denn auch dieses Prädicat beziehe sich stets auf das Schlechtere zugleich; wolle man es anwenden, so müsse man Gott das Uebergute nennen, wie oben das Ueberschöne. Da uns aber nur der Schluß von der Wirkung auf die Ursache die Gottheit erkennen läßt, so bezeichnet Plotin das Urwesen auch als die Kraft. Vielleicht führte ihn darauf die Betrachtung der Natur: Der menschliche Verstand erblickt zuerst Individuen, dann erkennt er in ihnen den gemeinsamen Gattungsbegriff, scheidet Substanz und Accidenzen; aber auch dabei kann er nicht stehen bleiben, sondern erhebt sich zum Gedanken eines allgemeinen Lebens, das er endlich in Stoff und Kraft als Wechselbegriffe zerlegt. Aber wie? Schließt nicht der Begriff der Kraft die Thätigkeit in sich,

*) Vgl. Fr. Kirchner: „Zur Reform des Religionsunterrichts". Berlin, Habel 1877, wo diese Sätze S. 8—14 ausführlich dargelegt sind.

die Plotin von Gott ängstlich fernzuhalten suchte? Allerdings, und unser Philosoph leugnet es nicht; vielmehr hält er die Einheit des Urwesens dadurch aufrecht, daß er ihm nicht das Prädicat Thätigkeit beilegt, sondern es mit Aristoteles (S. 89) als reine Thätigkeit bezeichnet. Auch beschränkt er diese Aussage noch, indem er treffend hervorhebt, Gottes Ursächlichkeit passe nicht sowohl auf Gott, als vielmehr auf uns, d. h. nur unser Denken verlange ein Causalitätsverhältniß von Gott und Welt. Ob das aber ein vernünftiger Gedanke, ist freilich eine andere Frage. Jedenfalls will Plotin das höchste Wesen unbewegt, vollkommen und allgenugsam vorgestellt wissen. Wenn es auch Sache des Guten ist, sich schöpferisch mitzutheilen, so soll dies doch nicht ein Herausgehn desselben sein, sondern die Dinge werden dadurch als von ihm abhängig bezeichnet; nicht Gott ist in ihnen, sondern sie in Gott; er ist nur jedem Dinge mit seiner Kraft gegenwärtig. Plato hatte die Idee des Guten mit der Sonne verglichen; Plotin vergleicht das Gute als Schöpfer der Ideenwelt mit dem Lichte, von dem die Sonne erst herrührt. Das Urwesen ist das Centrum, welches Alles beherrscht, das Ziel, nach welchem sich jedes Ding sehnt; aber eben weil sich Alles zu Gott nur wie das Abgeleitete zur Quelle verhält, muß es unvollkommen sein, und zwar je weiter vom Centrum, desto mehr. So ergiebt sich denn eine endlose Abstufung immer schwächerer Spiegelbilder der Gottheit, die, allgenugsam in sich selbst, jene als etwas Ueberflüssiges aus sich entläßt, d. h. emanirt.

Plotins Ableitung der Vielheit aus der Einheit wird gewöhnlich als Emanationssystem bezeichnet, aber mit Unrecht. Wohl geschieht sie weder mit Absicht des Urwesens noch mit logischer Nothwendigkeit; wohl sind alle abgeleiteten Dinge von Stufe zu Stufe unvollkommener; aber doch breitet die plotinische Gottheit nicht, wie bei den anderen Emanationssystemen, ihre Substanz aus. Nicht durch Theilung, sagt Plotin, wird aus ihr Alles, da sie sonst aufhören würde, eins zu sein. Plotin lehrt vielmehr einen dynamischen Pantheismus. Gott ist nicht die Welt, wohl aber die Welt Gott. Er schießt, wie die Sonne, seine

Strahlen aus, ohne Etwas zu verlieren. Fort und fort entstehn und vergehn die Einzeldinge, hervorgebracht und hervorbringend, aber ohne selbständige Existenz, sie sind nur Manifestationen der einen, ewig vollkommenen, bewegenden aber selbst unbewegten Kraft. Gott allein existirt, alles Einzelne ist nur Schein. Sterben heißt daher Aufleben in Gott, dessen Vorgefühl uns nur selten, als Lichtblick der höhern Welt, in der Ekstase zu Theil wird. Die Christen sagten, Gott habe die Welt *aus Nichts* geschaffen; dieser unvernünftige Ausdruck (denn aus Nichts wird Nichts!) sollte eine Materie neben Gott ausschließen. Plotin sagt, Gott hat die Welt auch weder aus Materie noch aus seiner eigenen Substanz erschaffen — er entläßt sie nur aus sich selbst. Daher ist er selbst Alles und Nichts, überall und nirgends! Die untergeordneten Stufen erhalten ihr Licht und Leben immer aus der nächst übergeordneten: die Materie als äußerste Sphäre von der Seele, diese vom Nus, dieser vom Urwesen, dem Centrum für Alles.

Der erste, unmittelbare Ausfluß des Urwesens ist also der *Nus*, er ist sein Abbild, das sich natürlich seinem Urbilde zuwendet, um es zu erfassen. Durch diese Zuwendung, durch das Denken des Einen, wird es grade Vernunft. Da in ihr aber Erkennendes dem Erkannten gegenübersteht, so findet sich im Nus, wie es sich für ein Abgeleitetes von selbst versteht, nicht mehr die Einheit. Nun hatte Plato das Gute die Ursache des Wissens und Seins genannt; daher legt auch Plotin dem Nus außer dem Denken das *Sein* bei. Vielleicht kam er auch durch folgenden Denkproceß dazu: Wissen und Sein ist identisch; denn wir haben desto mehr Erkenntniß von den Dingen, je mehr Eigenschaften wir von ihnen aussagen; dieses thun wir aber entsprechend den Zuständen, welche die Dinge in uns hervorrufen. Die Ursache (das Eine) bleibt uns verborgen; jede Eigenschaft, die wir ihr beilegen, ist im Grunde ein Zustand unser selbst. So also fällt Denken und Sein zusammen; je mehr wir wissen, desto mehr sind wir. — Das Denken des Nus ist aber nicht, wie das menschliche, discursiv (auf's Einzelne gerichtet), sondern *intuitiv* (auf's Ganze); zum Object hat es sowohl sich, als auch

das Urwesen. Ferner schreibt ihm, als dem Sein, Plotin mit Plato Bewegung und Ruhe, Identität und Unterschied zu. Dies sind die fünf Kategorien, welche er den zehn aristotelischen und den vier stoischen gegenüberstellt, aber nur auf die übersinnliche Welt angewandt wissen will.

Im Gegensatz zur Ureinheit ist der göttliche Nus das Unbestimmte, also Materie; aber da er denkende Thätigkeit ist, haben wir uns intelligible Materie darunter vorzustellen, deren Inhalt die Ideen sind. Plotin hält diese jedoch nicht mit Plato für allgemeine Urbegriffe, sondern mit Philo für individuelle Theilwesen, die dem Nus immanent sind. Diese Ideenwelt denkender Geister faßt die Vielheit aller Formen des Seins ebenso zur Einheit zusammen, wie die Wissenschaft alle Einzelwissenschaften; sie enthält selbst für das Unvernünftige und Verächtliche Urbilder, nur das Schlechte ist davon ausgeschlossen; sie ist, weil sie alle Formen einschließt, zugleich Harmonie und Schönheit. Bei Vergleichung des Nus mit dem Urwesen läßt sich der Grund, weshalb Plotin beide getrennt hat, schwer erkennen; die dem Nus beigelegten Prädicate passen ganz auf das Wesen, welches der Gottesbegriff bezeichnet. Aber Plotin lag eben im Banne seiner Zeit: ihre religiös-mystische Tendenz ließ ihn die Gottheit möglichst transscendent auffassen, auch beabsichtigte er durch seine Ideenwelt den ganzen polytheistischen Himmel zu vertheidigen. Wir erkennen darin, wie bereits in vielen Bezeichnungen, Plotins Verwandtschaft mit einem mystischen Philosophen unsres Jahrhunderts, mit Hegel, in dessen Augen denn auch Plotin das Ideal eines Philosophen war.

Dieselbe Schwierigkeit, die Begriffe der plotinischen Stufenreihe auseinanderzuhalten, finden wir bei dem Erzeugniß des Nus, der Seele. Während nämlich Plotin dieselbe als immaterielle Substanz bezeichnet, welche ihrem Urbild, dem Verstande, zugewendet und daher selbst vernünftig sei, soll sie doch zugleich auch einen Zug zur Körperwelt, Vielheit und Theilbarkeit haben. Ja, es finden sich Stellen, wo er gradezu von zwei Weltseelen spricht, der himmlischen Aphrodite und der sinnlichen Natur. Wie der Nus sich in Ruhe und Bewegung, Vernunft und

Ideenwelt schied, so drängt sich auch hier wieder der alte, unbesiegbare Dualismus vor. In dieser Weltseele sind alle Einzelseelen enthalten, nicht als Theile der einen, sondern als ihre Wirkungen, wie die Einzelwissenschaften Aeußerungen der einen Wissenschaft. Die Weltseele, womit Plotin wohl die allgemeine Lebenskraft des Universums bezeichnen wollte, hat zwar nicht Erinnerung und Reflexion, aber doch eine Art Selbstbewußtsein, so daß ihr Persönlichkeit beigelegt werden dürfte, wenn überhaupt die alte Philosophie auf dies Prädicat solches Gewicht gelegt hätte, wie wir. Aber wir sahen schon bei Plato und Aristoteles (S. 67. 90), daß sie sich die Frage, ob Gott persönlich sei, wahrscheinlich gar nicht vorgelegt haben.

Urwesen, Nus und Seele machen Plotins übersinnliche Welt aus. Die sinnliche Erscheinungswelt dagegen ist ein trübes Gemisch von Vernunft und Nothwendigkeit, ein stetes Werden und Vergehen, in Zeit und Raum. Der Grund dafür ist die Materie, die Plotin zum Theil mit platonischen Worten als das form- und eigenschaftslose Substrat, als das unwirkliche, blos mögliche Nichtseiende beschreibt, zugleich aber im Sinne der Neupythagoreer das Böse nennt. Denn in dem absteigenden Proceß mußte das Licht immer dunkler werden, bis es schließlich bei der Finsterniß ankam; freilich wird hier eine qualitative Verschiedenheit aus quantitativer Abnahme hergeleitet. Aber Plotin wollte die Materie weder unmittelbar aus der Gottheit hervorgehn, noch unabhängig neben ihr bestehn lassen; und wird nicht bei vielen Dingen die Qualität durch Quantität geändert? Uebrigens erscheint unserm Philosophen nur die Materie selbst als das Urböse, die Körperwelt, die aus jener besteht, erst als das zweite Böse, und die Seele ist nur, sofern sie sich mit Körperlichem einläßt, böse zu nennen. Die Weltseele strahlt also ihr Licht, das sie durch Anschaun des Nus stets erneut, in die formlose Materie und schafft dadurch absichtslos, mit traumhaftem Instinct die Einzeldinge, die nur wesenlose, abhängige Spiegelbilder ihres Begriffs (logos) sind. Daraus erklärt auch Plotin seine Ansicht, daß die Seele und ihre Formen ruhig und unverändert seien, während nur die Erscheinungen wechseln, und doch

von jenen abhängen, wie das Spiegelbild vom Gegenstande. Freilich bleibt eine Seite der Metapher dabei unerklärt: der Spiegel. Diese Erscheinungswelt ist nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern auch, trotz jenes Bildes, schön und harmonisch als Abglanz der Seele; ja mit der Stoa rühmt Plotin das Weltganze als einen bis ins Kleinste lebenden Organismus, dessen Theile nicht blos physisch, sondern sympathisch auf einander wirken. Daher bekämpft er die Weltverachtung der Christen als Wahnwitz und stellt eine ordentliche Theodicee auf. Die Welt ist weder dem Zufall noch dem Fatum unterworfen, sondern der Nothwendigkeit, und die von ihm eifrig vertheidigte Vorsehung fällt daher mit der Gesetzmäßigkeit des Geschehens zusammen. Die Mängel erklären sich ihm leicht aus der bisher geschilderten Entstehung der Welt; die moralischen Uebel sind Folge freien Thuns der Seelen; die physischen endlich, wie Gefahr, Krieg, Krankheit u. a., gereichen dem Guten zum Besten und werden, sobald man sie als naturnothwendig erkannt hat, mit Gleichmuth ertragen. Die Menschen sind eben keine Götter; das sind nur die Gestirne, wie Plotin mit Plato, Aristoteles und den Stoikern behauptet. Doch will er den Einfluß, der ihnen von der Astrologie zugeschrieben wurde, auf Gesetzmäßigkeit zurückführen. An diese sichtbaren Götter schließen sich die unsichtbaren Dämonen, die Kräfte der zweiten Seele (S. 152), welche zwischen dem übersinnlichen und dem materiellen Reich vermitteln und sogar im Menschen hausen. Auch die Erde ist beseelt und auf ihr Pflanzen, Thiere und Menschen.

Die Menschenseelen haben ihre reine Präexistenz verlassen, als sie sich aus eigner Wahl und doch mit Naturnothwendigkeit dem von ihnen gebildeten Leibe zuwandten. Vom Leibe, der ganz für sie paßt, total verschieden, geistig und himmlisch, führt die Seele nun ein Doppelleben; theils lebt sie im Sinnlichen, theils im Göttlichen. Plotin redet mit Philo und dem Neuen Testament (z. B. Röm. 7, 22) vom „innern Menschen", ja von drei Seelen in uns, deren oberste dem Nus, die mittlere der Weltseele und die untere der Materie zugewendet sei. Das Verhältniß von Seele und Leib leidet an großer Unklarheit, da nicht nur

alle höheren Kräfte: Denken, Erinnerung und Wahrnehmung, ja selbst Bildungskraft allein der Seele zugeschrieben werden, sondern diese auch ganz vom Körper abtrennbar ist. Sie durchwaltet ihn nur hier und da durch eine Art Ausstrahlung, sie ist nicht in ihm, sondern er in ihr; nur er leidet und empfindet. So sehr daher Plotin die Willensfreiheit vertheidigt, weil die Tugend „herrenlos" sei, obgleich doch auch Niemand unfreiwillig das Böse thun soll, so läßt sich bei seiner spiritualistischen, fast doketischen Ansicht kaum absehen, wo eigentlich die Seele, wo das Selbstbewußtsein sitzen soll. Und auch hier beim Menschen finden wir wieder, wie oben bei den übersinnlichen Wesen, das Bestreben, durch Zerlegung in obere und niedere Seelenkräfte den Dualismus, der das menschliche Wesen zerreißt, zu beseitigen. Aber vergebens. Auch bei seinen Ausführungen über die Unsterblichkeit, die für ihn selbstverständlich ist, tritt derselbe wieder hervor. Denn wenn er auch die Auferstehung des Leibes als absurd verwirft, behauptet er doch die Seelenwanderung und führt mit fast komischer Genauigkeit durch, wie jeder gerade in den, seinem Laster entsprechenden Leib gelangen werde. Aber abgesehn von der Unklarheit, welche von den drei Seelen denn eigentlich wandert, kann das eine gerechte Vergeltung sein, welche nur die Sinnlichkeit trifft, an der doch die Seele keinen Theil hat?

Die Betrachtungen Plotins, welche das Gebiet der Ethik berühren, werden daher am meisten darauf ausgehen, den Schüler von dem bösen Anhängsel des Leibes zu befreien. Der beste, weil naturgemäße Weg dazu ist für ihn die Betrachtung. Fand doch der Nus und die Weltseele ihre Vollkommenheit nur in ihr, das Handeln ist nur Abschwächung oder Folge der Betrachtung; sie allein gewährt uns wahre Seligkeit, die trotz Armuth und Krankheit, Verbannung und Tod ungetrübt bleibt, wie Plotin in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit der Stoa ausführt. Um dahin zu gelangen, gilt's natürlich vor allem, die Hemmnisse der Sinnlichkeit zu beseitigen. An sich ist ja die Seele nicht böse, sondern fehler- und irrthumslos: lösen wir sie daher vom Leibe und sie wird von selbst zum göttlichen Nus emporsteigen! Wohl bleiben niedere Seelen an der Lust, etwas

höhere an der Tugend als dem höchsten Gute hangen; aber die Seelen göttlicher Art wenden sich dem ewigen Glanze des Urwesens zu und suchen, die irdischen Nebel durchfliegend, in Gott ihr Vaterland. Tugend ist daher Gottähnlichkeit, Gehorsam gegen die Vernunft. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen sind die alten vier Cardinaltugenden Plato's (S. 70); die reinigenden wollen uns von jeder Sünde befreien, die vergöttlichenden uns zu Gott erheben. Uebrigens soll die Reinigung nicht bis zur selbstmörderischen Askese der Christen oder Kyniker getrieben werden, und wo die beiden ersten Arten von Tugend vernachlässigt werden, ist auch die dritte werthlos. Freilich kommt Plotin, trotz seiner Vorliebe für die Theorie, zu keiner rechten Schätzung der wissenschaftlichen Erkenntniß. Schon oben sahen wir, wie nebensächlich die Physik und Psychologie abgemacht wird; auch der Logik und Ethik geht es so. Das ganze plotinische System ist daher im Grunde nur Metaphysik und Religion. Denn was ist es andres, als Mysticismus, wenn Plotin als das höchste Ziel des menschlichen Lebens die Ekstase preist? Weil das Ureine über das Denken, das ja stets Bewegung und Zweiheit in sich schließt, hinausliegt, so können wir nur durch unmittelbare Berührung, Erhebung, Einigung mit Gott (Haplose, Haphe) der Seligkeit theilhaft werden. Wenn sich die Seele ihres Leibes, Denkens und Selbstbewußtseins, ja aller Bestimmtheit entkleidet, so spürt sie Gott in sich, oder vielmehr sie erkennt, daß sie selbst Gott ist. Erhaben über alles Irdische, Geistige und Himmlische genießt sie entzückt die Ruhe in Gott, welche dem Liebes- und Dichterwahnsinn vergleichbar ist. Dieser Zustand kann natürlich nur kurz und selten sein; selbst Plotin wollte ihn nur viermal in sechs Jahren genossen haben.

Plotins älterer Schüler Gentilianus Amelius aus Ameria schloß sich zugleich an Numenios' Lehre an. Eigenthümlich ist ihm nur die Unterscheidung von drei Hypostasen im Nus, welche er als die drei Könige bezeichnete. — Bedeutender ist Porphyrios (ursprünglich Malchus) v. Tyrus; er war erst Longins, dann Plotins Schüler und zeichnete sich durch Gelehrsamkeit, Sitten-

ernst und Religiosität aus († c. 290). Seine Begabung erkennend, wollte er nur das System seines verehrten Lehrers verbreiten; doch beschäftigte er sich mehr als dieser mit Aristoteles, dessen logische Schriften er mit Verständniß commentirte. Aber so begeistert er auch für Plotin ist, doch interessirt ihn Religion mehr als Philosophie. Denn während Plotin in der Metaphysik volle Befriedigung gefunden und die Religion nur als eine niedre, aber nothwendige Stufe geduldet hatte*), so betrachtet Porphyr als den höchsten Zweck der Philosophie das Seelenheil und geht sogar ernstlich auf eine Reform des Heidenthums aus. So führt er das Böse nicht auf den Leib, sondern die Seele zurück; auch er schildert die Strafen nach dem Tode, welche die Seelen aber in ihren eigenen Leibern zu tragen haben, sehr ausführlich. Die Tugenden zerfallen ihm in vier Classen: in bürgerliche, reinigende, theoretische und paradeigmatische. Die letzten erheben den Menschen zu Gott selbst; der Mensch wird „ein Vater der Götter!" Porphyr übte und verlangte strengste Askese. Dem schwachen Menschen ist die Hilfe der Götter und Dämonen nothwendig, die er daher auch durch Gebet und unblutige Opfer, Mantik, Magie und Theurgie verehren wird. Denn neben den guten nimmt unser Theosoph auch böse Dämonen an, die den Menschen verführen und verderben. Jeder solle die Götter nach der Sitte seines Landes ehren, daher richtete Porphyr fünfzehn Bücher gegen die Christen, ein Buch, das durch Theodosius II. leider vernichtet wurde. Doch bezeugt Porphyrs Brief an den ägyptischen Priester Anebon, wie zweifelhaft auch ihm Vieles an der Volksreligion war, und seine Aussprüche über den rechten Gottesdienst sind sehr treffend: Gott wolle nur Erkenntniß und fromme Gesinnung, nicht lange Gebete und Opfer; sein wahrer Tempel sei die Seele des Weisen, dieser der rechte Priester.

Die theosophische Richtung, welche schon bei Porphyr durchschimmerte, wird von seinem Schüler Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien († 330) eifrig eingeschlagen. Wie er von seinen

*) Er erwiderte einem Freunde, der ihn zu einem Opfer aufforderte: „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen".

Anhängern als der „göttliche, göttlichste und dämonische“ verehrt wurde, der beim Gebet mit einem Heiligenschein in der Luft schwebte, so scheint er von sich selbst abgeschmackte Wunderhistörchen verbreitet zu haben. Von Philosophie ist hier kaum noch die Rede: Pythagorische Zahlenspielerei und scholastischer Wortkram, das ist Alles. So stellt Jamblich über das Eine Plotins noch ein höheres Urwesen; jenes, mit dem Guten identisch, entläßt aus sich die intelligible Welt, diese wieder die intellectuelle, wovon jene die Denkobjecte, diese die denkenden Wesen umfaßt; beide zerfallen in Triaden, jede Dreiheit wieder in drei neue. Auch die Weltseele ist dreifach. Die innerweltlichen Wesen zerfallen zunächst wieder in Götter, Engel, Dämonen und Heroen; die Götter allein in zwölf obere, in 36 resp. 360 gespalten, von denen 72 Ordnungen unterhimmlischer Götter, 21 Weltherrscher und 42 Naturgötter abstammen. Doch genug des Unsinns. Diese hohle Phantasterei hat Jamblich ausgesponnen, um den ganzen Götterhimmel aller Religionen (mit Ausnahme des Christenthums) darin unterzubringen. Zu dem Zwecke verschmäht er nicht die kühnste, oft absurdeste Mythendeutung; so ist Helios als Mittelpunkt der Götterwelt Zeus und Serapis, seine Theilkräfte sind Dionysos und Asklepios, seine Emanationen Apoll und Athene u. s. f. Wunder und Weissagung, Mantik und Geistererscheinung scheinen ihm Thatsachen, die sich durch das übernatürliche, vom höhern Gesichtspunkt doch natürliche Eingreifen der Götter erklären lassen*); denn das Schicksal, d. h. die Natur, bedürfe eines steten, bessernden Eingreifens der Götter! Die Willensfreiheit vertheidigt Jamblich eben so eifrig wie alle früheren Neoplatoniker; als fünfte Art von Tugenden fügt er, um seinen Lehrer auszustechen, noch die priesterlichen hinzu — wieder ein Zug seiner theosophischen Richtung.

Die anderen Vertreter des syrischen Neuplatonismus sind philosophisch unbedeutend. Das als Antwort auf Porphyrs Brief an Anebo geschriebene Buch „über die Mysterien“ der

*) Ganz ähnlich Leibniz, vgl. Fr. Kirchner: „Leibnizs Stellung z. kath. Kirche“ S. 41. Berlin, C. Duncker 1874.

Aegypter behauptet, der Glaube an die Götter sei uns angeboren, und vertheidigt, dieselben vom Satz des Widerspruchs befreiend, auch den wüstesten Aberglauben. Theodoros v. Asine, Zeitgenosse Constantins I., verirrte sich, abgesehen von seinem Triadensystem, in ganz kindische Buchstabendeutelei. Vom Kappadocier Aidesios wissen wir nichts; Sopater wurde von Constantin, dem sog. Großen, als Feind des Christenthums oder wegen Zauberei getödtet; während Eusebios das abergläubische Wesen der Schule bekämpfte, gaben sich Maximos, Eunapios u. A. demselben desto eifriger hin. Ebenso Julian „der Abtrünnige" (361—363), dem die theologisch-mystische Seite des Neuplatonismus viel mehr am Herzen lag, als die Philosophie. Sallust giebt in seiner Schrift: „Von den Göttern und der Welt" einen, vielleicht für Julians Wiederherstellungsversuch geschriebenen Abriß, der Rhetor Libanios und Dexippos seien nur als eifrige Schüler genannt.

Das dritte Schulhaupt neben Plotin und Jamblich ist Proklos, der aus der atheniſchen Secte hervorging. Der praktische Kampf der alten Religion gegen die neue war gescheitert und das Christenthum ward aus der verfolgten Secte zum Verfolger. Viele Anhänger des Heidenthums verloren Hab und Leben, ja die edle, gebildete Philosophin Hypatia wurde von dem durch die Mönche aufgehetzten christlichen Pöbel unter scheußlichen Mißhandlungen in Alexandria ermordet 415. Alexandria ward nun wieder von Athen abgelöst. Hier wandte sich die neuplatonische Schule unter Plutarch, Hierokles und Syrianus im 5. Jahrh. wieder mehr dem Studium des Plato und Aristoteles zu. Interessant freilich ist es, daß auch diese Männer, ganz wie die christlichen Scholastiker, die (aristotelische) Philosophie nur als Magd der Theologie betrachteten. Hätten sie den Begriff der Theologie in dem Sinne gefaßt, wie der große Stagirit (S. 89), wir würden nichts dagegen einzuwenden haben, wenn sie die Philosophie als deren Vorläuferin faßten; denn die rechte Weltanschauung gipfelt nach unsrer Meinung zuletzt stets in Gott, mag man darunter verstehen, was man will. Aber jene Theosophen hatten einen unphilosophischen Gottesbegriff, ihre Theo-

logie stand im Widerspruch mit ihrer Philosophie. — **Proklos** (lateinisch Proculus), 410 von lykischen Eltern in Constantinopel geboren, hörte zuerst in Alexandria den Olympiodor, dann in Athen Plutarch und Syrianus; seine zahlreichen Commentare zu Plato, seine platonische Theologie, seine theologische Unterweisung, seine Schrift gegen die Christen und über chaldäische Sprüche zeigen ihn als einen Scholastiker vom reinsten Wasser: gelehrt, scharfsinnig, auctoritätsgläubig und schwärmerisch. Charakteristisch für seinen Standpunkt soll er gewünscht haben, alle Bücher vernichten zu können außer Plato's phantastischem Timaios (S. 68) und der chaldäischen Orakelversammlung! Seine Frömmigkeit übertraf noch seinen Aberglauben: Selbst die Wissenschaft galt ihm als göttliche Offenbarung, Tag und Nacht fastete, betete, räucherte er; in alle Mysterien ließ er sich einweihen, alle Götter ehrte er, denn er hielt sich für den Hierophanten der Welt; dafür wurde er denn auch von den Göttern besonders begnadigt: sie besuchten ihn, offenbarten ihm Alles, heilten ihn und für die er bat, ja, als Proklos, „das Licht der Welt", starb (485), entstand eine Sonnenfinsterniß, wie bei Karneades' und Christi Tode! Dieser phantastische und doch scharfsinnige Kopf hat mit stupender Genauigkeit die theologische Metaphysik der Schule dargestellt. Dem Leser werden einige Andeutungen vollauf genügen. Das Schema des dialektischen Processes ist Aehnlichkeit des Hervorgehenden mit dem Grunde, Verschiedenheit und Verähnlichung beider durch Rückkehr. Alles entwickelt sich triadisch, aber nicht, wie bei Hegel, aufwärts, sondern in absteigender Spirale. An das unbestimmbare **Urwesen**, die ursachlose Ursache, schließen sich viele **Einheiten** (Henaden), die, ranggemäß abgestuft, als erste Götter die Welt durch ihre Vorsehung leiten. Nun folgt die wieder triadisch gespaltene Dreiheit der **intelligiblen, intelligibel-intellectuellen** und **intellectuellen** Wesen, die das Sein, Leben und Denken umfassen; die intellectuellen zerfallen noch in sieben Hebdomaden (also 49 Glieder), wo Proklos schon viele der mythologischen Götter unterbringt, während die zwölf Olympier erst unter die seelischen Götter einrangirt werden. Die **Seele**, zwischen Sinnlichem

und Göttlichem in der Mitte, ist ewig und hat, weil willensfrei, das Uebel selbst verschuldet. Die Materie, an sich weder gut noch böse, ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Auch Proklos unterscheidet fünf Classen von Tugenden, wie Jamblich. Aber das Ureine können wir nicht durch den Verstand erkennen, es ist übervernünftig, nur durch Offenbarung im reinen Selbstbewußtsein giebt es sich uns kund; besser als alle Tugend sind Gebete, Formeln, Weihen, Symbole, Wunder und Weissagungen! Das höchste Thun des Menschen ist der Glaube. So ist die ganze, vielverzweigte Theologie bei Proklos gar nicht mehr etwas Reales oder auch nur für ihn selbst Nothwendiges; ihm kommt es nur darauf an, einen mit Ehrfurcht angestaunten Gedankenhaufen zu gruppiren, er spielt mit Begriffen, wie ein Seiltänzer mit Kugeln. Aber wir durften diesen sonderbaren Schwärmer nicht übergehen, weil er uns einerseits zeigt, wohin Schultradition sich verirren kann, und zweitens grade in Proklos viele der späteren Scholastiker ihr Ideal gefunden haben. — Von Proklos' Schülern seien Hermias, Ammonios, Marinos, Asklepiodotos, Isidoros, Hegias, Zenodotos nur erwähnt. Interessanter sind dagegen folgende Männer: Damaskios († c. 529), der die gewaltsame Schließung der Akademie durch den Heidenverfolger Justinian 528 erlebte, treibt das Bestreben der Schule, das Ureine in die absolute Transscendenz zu erheben, ins lächerliche Extrem; Simplikios, der mit jenem zum Perserkönig Kosrues wanderte, huldigte in Bezug auf Plato und Aristoteles dem rohesten Synkretismus; der Christ Boethius endlich, ein eifriger Verehrer der großen griechischen Philosophen, starb 525 im Kerker, nachdem er seinen Trost in der platonisch-aristotelischen Philosophie gesucht und gefunden hatte. Durch seine zahlreichen Commentare ist er, obgleich sich in allen seinen Schriften niemals der Name Christi findet, ein Lehrer für die christlichen Gelehrten des Mittelalters geworden.

41. Christenthum und Philosophie.

Die alte Welt hatte sich ausgelebt. In Staat und Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, Moral und Religion war man

bankrott. Die alten Culturvölker des Orients hatten den Griechen, die Griechen den Römern die Leitung der Geschichte abtreten müssen. Seit der Schlacht bei Actium (30 v. Chr.) gab es nur noch ein ungeheures Reich unter einem Herrn, dem Cäsar Augustus. Unter der langen, wenig ansprechenden Reihe despotischer Kaiser wurden die öffentlichen und privaten Zustände immer trostloser, Charaktere immer seltener. Nichts gewährte mehr Halt und Freude. Die Poesie versank nach der kurzen Blüthe des augusteischen Zeitalters in Geschmacklosigkeit, von politischem Leben war nicht mehr die Rede, Kriege selbst gab es kaum noch zu führen. Das ungeheure Römerreich faulte. Auch die Philosophie, bisher die Trägerin von Licht, Sittlichkeit und Frieden, hatte allmählich ihre ideale Rolle eingebüßt; die Wahrheit suchte sie nicht mehr durch den Verstand, sondern durch die Phantasie; sie sehnte sich nach Offenbarung, nicht mehr nach Erkenntniß; nicht mehr das Wissen, der Glaube allein beglückte die Philosophen. Schon in den Ausläufern der alten Schulen mußten wir die Neigung zur Religion hervorheben.

Diesem allgemeinen Zuge des alternden Heidenthums kam nun das Christenthum eifrigst entgegen. Im Judenvolke, das die Heiden ebenso verachtete wie es von ihnen verachtet wurde, entstanden, wandte sich das Evangelium vom Himmelreich an die Elenden und Gedrückten, an die Ungebildeten und Unmündigen; den Juden verkündete es die Ankunft des langersehnten Messias, den Heiden einen Schöpfer und Vater aller Dinge, Beiden Erlösung, Gerechtigkeit und ewiges Leben durch den Glauben, „daß Jesus sei der Christ", der alle Gebote und Verheißungen des Alten Testaments erfüllt habe. Als Religion hat zunächst das Christenthum mit der Geschichte unsres Gegenstandes nichts zu thun; denn wenn auch, wie wir seit der Stoa gesehen, von der Religion überhaupt die Philosophie-Geschichte beeinflußt wird, so wurde doch erst, seitdem die Juden sich mit Philosophiren befaßten, eine Sammlung geoffenbarter Bücher als Inbegriff aller Wahrheit hingestellt. Von canonischen Schriften, von Kirche und Dogmatik hatten bekanntlich die Heiden keine Ahnung. Wo aber eine Offenbarung als höchste Norm gilt, hört die Frei-

heit des Denkens auf. Die Philosophie erkennt keinen Richter an als die Vernunft; ihre Voraussetzung sind nicht alte, wenn auch für offenbart gehaltene Bücher, sondern die Gesetze des Denkprocesses; was Frühere gesagt oder geschrieben, gilt ihr nur dann als Wahrheit, wenn es sich immer wieder vor der Vernunft als wahr erweist. Solange die Bibel als höchste Norm galt, finden wir denn auch keine Regung selbständiger Philosophie; erst als die neuere Zeit (seit Simon, Spinoza u. A.) die Bibel kritisch untersuchte, die Wissenschaft von den Fesseln der Kirche befreite und das Gebiet des Wissens von dem des Glaubens sonderte, sehen wir die Philosophie wieder neue Blüthen treiben. Von „christlicher Philosophie" zu reden*), ist daher falsch. Vielmehr haben wir einfach eine ebenso breite Lücke im Gange der philosophischen Entwickelung anzuerkennen, als die Macht des Christenthums als Weltanschauung dauert. Manchem ist es noch heute räthselhaft, wie diese Religion, welche einen gekreuzigten Gott verkündigte, welche die Welt für ein Jammerthal und alle Menschen für verlorene Sünder erklärte, welche das Fleisch zu kreuzigen und so viel Widersinniges zu glauben befahl; wie solche Religion, die „den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit" war, überhaupt Anklang finden konnte. Aber man vergesse nicht den Zustand der damaligen Cultur; man beachte, wie viele Jahrhunderte das Heidenthum sich dagegen wehrte, wie viel Ansätze zur christlichen Lehre sich schon im Neuplatonismus finden; welche Völker ferner die Hauptstützen des Christenthums geworden sind, nämlich die rohen Barbaren, die meist aus politischen Gründen den christlichen Heiligenhimmel für Walhalla eintauschten; man beachte, daß die Herrschaft der Kirche grade so lange währt, wie jene eigenthümliche Gemüthsstimmung der europäischen Menschheit, welche wir mit dem einen Wort: Mittelalter charakterisiren können. Ja, ein Jahrtausend lang fühlte sich das barbarische Europa wohl am Gängelband der Kirche; jenes Gemisch von Frömmigkeit und Roheit, Minnedienst und

*) Wie H. Ritter, „Gesch. d. Phil." V, S. 3—47. Sigwart, „Gesch. d. Phil." I, 272 f.

Sittenlosigkeit, Ständewesen und Zügellosigkeit, Aberglaube und Scholastik, Ritterthum und Möncherei, Harmlosigkeit und Inquisition, Feudalsystem und Hierarchie, Gothik und Phantastik muthet den Einen mehr an als den Andern. Jedenfalls, das wird auch der dafür Begeisterte zugeben, war das Mittelalter nicht die Luft, in der freie Gedanken gedeihen, dazu war sie zu sehr mit Weihrauch und Blutgeruch erfüllt. Auf der andern Seite haben wir auch kein Recht, diese Zeit ganz von unsrer Betrachtung auszuschließen*). Wohl war, was Jesus brachte, nicht sowohl Lehre, als vielmehr Leben. Soweit wir seine eignen Ansichten aus den ziemlich späten, noch dazu überarbeiteten Evangelien herausschälen können, wollte er als Messias das Himmelreich des Vaters bringen, wozu Jeder, der Buße thut und ungeheuchelte Gerechtigkeit pflegt, Zutritt hätte; nicht auf äußere Moral und Frömmigkeit, sondern auf Liebe und Wahrheit komme es an. Dies ist die Quintessenz seiner Predigt; an ihrer Durchführung, mit rücksichtsloser Opposition gegen die Leiter des Volks, ist er gestorben. Jesus selbst war kein Philosoph. Aber bald traten philosophisch geschulte Männer hinzu; das eigne Bedürfniß, den Glauben vor der Vernunft zu erhärten, die Nothwendigkeit, sich gegen die Einwürfe der Heiden zu vertheidigen; die Thatsache, daß eine ganze Reihe christlicher Lehren auf jüdischen und heidnischen Philosophemen beruht, erzeugte bald doch wieder eine Art philosophischer Thätigkeit in der Christenheit. So finden wir schon im Neuen Testament selbst mancherlei theologische Speculationen. Paulus, Johannes und Jakobus, der Verfasser des Hebräerbriefs (Apollos oder Barnabas) und des vierten Evangeliums, suchten sich, umzäunt von den jüdischen Voraussetzungen, auf die das Christenthum zurückging, eine supranaturalistische Weltanschauung zu construiren.

Diese ist, mit Beiseitlassung kleinerer Abweichungen, kurz folgende: Gott, der ewige Vater, hat die Welt durch den Logos aus Nichts geschaffen; die Menschen, ursprünglich sündlos, sind

*) Wie E. Dühring thut: „Kritische Geschichte der Philosophie" S. 175 f. Bauer, „Geschichte der Philosophie". 2. Aufl. von Fr. Kirchner. 1876. S. 176 f.

durch den Teufel, einen gefallenen Engel, zur Sünde verführt worden und nun in Götzendienst und Laster versunken. Nur das auserwählte Volk Israel blieb Gott treu, der es, trotz häufigen Abfalls, mit seiner Offenbarung begnadete. In ihm ward Gott Mensch, litt, starb und ward auferweckt, um dann Gott den heiligen Geist zu senden, der sein Werk vollführe. Nur wer an Christum, der um unsrer Sünde willen gestorben ist, glaubt, wird gerecht und selig, Wissen, Tugend und gute Werke helfen nichts. Glauben aber kann nur, wen Gott seit Ewigkeit dazu bestimmt hat; nur ihn erleuchtet der heilige Geist. Daher werden dereinst, wenn Alle zum Gericht vor Christo erscheinen werden, die Erwählten allein in den Himmel, die Anderen aber, sammt allen Heiden, in die Hölle kommen. Noch jetzt thut der Gott Jesus dieselben Wunder wie einst auf Erden, denn er ist jetzt König, wie einst Priester und Prophet. Den Einfluß, den Philo und das Alte Testament auf die Christologie ausübten, haben wir schon S. 142 hervorgehoben. Während nämlich Jesus bei den drei ersten Evangelien (den Synoptikern) als Menschensohn und Messias geschildert wird, der zwar Wunder thut, wie damals jeder prophetische Mann, aber doch einfache Reden hält, weint und hungert, so wird er in den johanneischen Schriften, in den Briefen an Hebräer, Philipper und Kolosser als Logos bezeichnet, der ewig bei Gott war und ist, als Abglanz seiner Herrlichkeit, durch den die Welt geschaffen wurde, das Ebenbild der Gottheit, das, seiner Hoheit sich entäußernd, Fleisch geworden ist.

Die orthodoxen Theologen lieben es, die apostolische Urkirche als ein Ideal christlicher Liebe und Eintracht darzustellen; aber mit Unrecht. Schon seit Jesu Tode spaltete sich die Christenheit in zwei einander heftig befehdende Parteien: in Juden- und Heidenchristen, d. h. Anhänger Petri und Pauli. Jene faßten das Christenthum als vollkommenen Mosaismus auf, diese als Erhebung über denselben; jene behielten Gesetz, Tempelcult, Cerimonien ängstlich bei, diese verwarfen das Alte im Bewußtsein christlicher Freiheit. Beide Richtungen spalteten sich wieder im zweiten Jahrhundert: Es gab strenge und milde Judaisten, strenge und milde Pauliner, bis die sogenannte altkatholische

Kirche beide Einseitigkeiten: Ebioniten und Gnostiker von sich ausschloß.

42. Die Gnostiker.

Die „Apostolischen Väter", d. h. unmittelbaren Apostelschüler sind für uns ohne Bedeutung. Dahin gehören: Clemens v. Rom, die Verfasser der dem Barnabas, Ignatius und Polykarp zugeschriebenen Briefe, des Briefs an Diognet, Hirten des Hermas, des Testaments der zwölf Patriarchen und, der pseudoclementinischen Wiedererkennungen. Von Religionsphilosophie ist erst bei den sog. Gnostikern die Rede. Schon im Neuen Testament wird, wie bei den judaisirenden Philosophen, die Gnosis (d. h. Erkenntniß) als höhere Stufe des Christenthums dem Glauben vorgezogen (Matth. 13, 11; I. Cor. 1, 4; 8, 1; 10, 1) und in rationelle Ansicht von den Geheimnissen und allegorische Schriftauslegung gesetzt. Aber auch schon das Neue Testament warnt vor der falschen Gnosis, welche, voll Verachtung gegen einfachen Christenglauben, die drei Hauptreligionen der Heiden, Juden und Christen philosophisch mit einander zu verbinden suchte. Je nach ihrer Vorliebe für Jüdisches oder Heidnisches unterscheiden wir judaisirende und paganisirende Gnostiker. Leider haben wir von der Gnosis, deren Blüthe erst ins 2. Jahrh. fällt, keine Schriften mehr, sondern nur noch Citate bei den Kirchenvätern, ihren Gegnern.

Die judaisirenden Gnostiker, die besonders in Aegypten auftreten, fassen den alttestamentlichen Jehovah als einen, dem von Christo verkündigten Gotte untergeordneten Gott. Während sich nach Kerinth (c. 115) der Aeon Christus auf Jesus, den Sohn von Joseph und Maria, herabließ, ohne mit ihm zu leiden, wollte Simon Magus eine Verkörperung des höchsten Gottes sein und führte die Dirne Helena als fleischgewordene Einsicht mit sich herum. Saturnin und Kerdo dagegen lehrten, Gott sei unerkennbar, er habe daher durch Engel die Welt geschaffen und sich durch einen Engel, Jehovah, offenbart. Marcion (c. 140), ein extremer Pauliner, hielt den Judengott sogar für böse, zu dessen Bekämpfung Jesus gekommen sei; er

betrachtet den Gegensatz zwischen Gott und dem jüdischen Weltschöpfer nach parsischem Vorbild als einen Streit zwischen dem Gotte des Lichts und dem der Finsterniß. Dagegen preisen die Clementinischen Homilien einen gnostisch-asketischen Mosaismus als das wahre Christenthum.

Die paganisirenden Gnostiker suchen nicht nur, wie die bisher betrachteten, das Judenthum, sondern auch das Heidenthum mit der christlichen Religion in Zusammenhang zu setzen. Karpokrates aus Alexandria (c. 130) behauptete, Jesus, der leibliche Sohn Josephs, sei, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das Judenthum verachtete, Erlöser geworden und habe eine Geheimlehre aufgestellt, nach welcher alle Werke gleichgültig seien. Die Seelen, lehrte er im Anschluß an Plato, seien aus jenseitiger Betrachtung des Universums in den irdischen Leib herabgestiegen, aus dem sie sich mit Hilfe einer gottgesandten Kraft wieder zu Gott erheben müßten. — Die Ophiten, Naassener oder Schlangenanbeter sahen in der Schlange des Paradieses wie in Mosis eherner Schlange und Christo dasselbe, von dem neidischen Judengott erlösende Princip; denn sie habe dem Menschen erst die von Jehovah mißgönnte Selbsterkenntniß, dann die Gotteserkenntniß gebracht. Neben dem gewordenen Guten redeten sie von einem ungezeugten und selbsterzeugten Guten. — Ein viel phantastischeres System stellte Basileides aus Syrien c. 130 auf. Aus dem unaussprechlichen Gott-Vater gehen zunächst sieben Himmelsmächte stufenweis hervor (Nus, Logos, Phronesis, Sophia, Dynamis, Tugenden, Engel), welche den ersten Himmel bilden; aus ihnen der Reihe nach 364 andre Himmelssphären, an der Spitze der Herrscher Abraxas (d. h. $1+2+100+1+60+1+200=365$) steht. Der Herr des untersten Himmels, der Archon oder Judengott, hat die Welt aus Materie geschaffen; um die darin enthaltenen Geisteskräfte zu befreien, sandte der Vater den Nus, der sich mit Jesu, dem vollkommenen Menschen, vereinigte. Aber nur Jesus oder Simon von Kyrene starb. Daher ist es eine höhere Stufe, an den Nus zu glauben, als an den Gekreuzigten. Jener erste Himmel ist nur eine Hypostasirung religiös-sittlicher Thätigkeiten, mag man

sie als Offenbarung der Gottheit oder Bestrebungen der Menschen fassen. Nach anderen Nachrichten habe Basileides aus dem Nichtsein den Weltsamen hervorgehn lassen, der eine dreifache Sohnschaft und den heiligen Geist in sich trug. Die erste Sohnschaft ist der nichtseiende Gott, zu welchem sich die beiden anderen bekehrten. Wir erkennen in dieser Emanation deutlich platonische und neoplatonische Einflüsse; auch scheint die Lehre, daß alle Wesen voll Schuld und Schmutz seien und daß sich die übrigen Geister dem Versuch des Archon, die Völker dem Judenvolk zu unterwerfen, widersetzt hätten, auf eine dualistische Grundanschauung zu deuten. Doch wird dem höchsten Gotte Vorsehung und Beherrschung des Bösen beigelegt; alle Uebel, die ja dem Guten dienen müssen, stören nicht die Harmonie der Welt. Denn es war überhaupt ein bei den Gnostikern beliebtes Problem, die Möglichkeit des Uebels zu untersuchen, wozu sie ebenso stoische wie christliche Lehren anregten. Aber wenn auch Isidor mahnte, die Regungen der bösen Seele durch Vernunft zu überwinden, so finden wir doch bei den Basilidianern, wie so oft bei Mystikern, eine Vereinigung von überschwänglicher Phantastik mit sinnlicher Ausschweifung; denn die Sinnlichkeit gehöre nur dem Leibe, nicht dem Geiste an. So fielen diese Spiritualisten doch der Materie wieder anheim, die sie durch ihren Dualismus zurückweisen wollten.

Das reichste gnostische System hat Valentinos († 160) in Alexandria und Rom entwickelt und bis ins 4. Jahrh. Anhänger gefunden, unter denen Herakleon, Ptolemäus und Markus genannt werden. Wie die Neuplatoniker unterschied er eine übersinnliche Welt, das Pleroma (d. h. Fülle) und eine sinnliche, das Kenoma (die Leere). Jene besteht aus dreißig Aeonen, denn 30 Jahre lang hielt sich Jesus vor seinem Auftreten verborgen. Das Pleroma ist ein Emanationssystem, dessen Stufen die Tetraktys, Ogdoas, Dekade und Dodekade sind. Die Tetraktys besteht aus folgenden vier Aeonen: An der Spitze die raum- und zeitlose unerkennbare Monade des Urwesens, das in pythagorisch-platonischer Weise über Alles hinausgerückt wird. Dies drückten die Valentinianer dadurch aus, daß sie den göttlichen Abgrund ent-

weder für sich in der Stille (Sige) oder mit einem weiblichen Princip der Einsicht zum Paar verbunden (Syzygie) sein ließ. Im Liebesdrange nach dem Vollkommenen entließ dann der Vater aus sich das Paar Nus und Aletheia (Wahrheit). Diese vier Wesen bilden die Tetraktys. Die Deutung derselben weist auf Plato zurück: Die höchste Idee des Guten kann nur schweigend erkannt, d. h. nicht offenbart werden; ihre Mittheilung geschieht durch die Wahrheit des Verstandes. Aus der Syzygie von Nus und Aletheia emanirt dann Logos und Leben (Zoe), aus diesen die zwei Aeonen Anthropos und Ekklesia (Mensch und Kirche); jenes Paar bedeutet wohl das lebendige Schöpferwort; dieses die menschliche Gemeinschaft oder auch Kirche. Die vier Syzygien bilden die himmlische Ogdoas, aus der zweiten gehn zehn, aus der dritten zwölf Aeonen hervor, und die Zahl 30 ist vollendet. Alle diese Wesen sind bei näherer Betrachtung nur Kategorien oder Geistesäußerungen, die hier ebenso hypostasirt werden, wie bei Plotin. Aber wie soll es bei diesem rein geistigen Processe zu einer materiellen Welt kommen? Die Valentinianer stellten die Lösung dieser Frage durch ihren Mythus von der Sophia dar. Die Sophia (Weisheit) nämlich, der zwölfte Aeon der untersten Reihe, habe sich aus ungeregelter Sehnsucht, ebenso vollkommenes wie der Urvater hervorzubringen, in den Abgrund gestürzt; sie brachte aber nur eine formlose Fehlgeburt hervor. Der Horos, welcher die Grenze des Pleroma bewacht, überzeugte sie, daß Gott unfaßbar sei. Auf die einmüthige Fürbitte der Aeonen, den ins Pleroma gebrachten Riß zu heilen, emaniren Nus und Wahrheit die neue Syzygie: Christus und heiliger Geist, welche die Sophia durch Formung der Fehlgeburt trösten und dann wieder ins Pleroma zurückspringen, das nun wiederum Ruhe und Frieden hat. Der Sinn dieser Mythe ist offenbar, nachzuweisen, daß der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen, wenn auch durch noch so viele Zwischenstufen vorbereitet, doch ein Riß ist und bleibt. Aber der Proceß ist noch nicht zu Ende: an den Weg abwärts schließt sich nun die Rückkehr. Um die trauernde Weisheit zu erlösen, formten alle Aeonen ein herrliches Wesen: Jesus, den Heiland, der, nach seinen Ahnen auch Logos und Christus

genannt, als Syzyge die äußere Weisheit (Achamoth) von ihren Affecten befreite. So entstand das psychische, feurige Reich des Demiurg; es enthält alles Nicht-Geistige, also das Psychische, Hylische, Dämonische und, wegen der beigemischten Geistesfunken, die Umkehr. Der Demiurg schafft bewußtlos den menschlichen Seelen materielle Leiber, giebt Gesetz und Verheißung und hält sich für den höchsten Gott (5. Mos. 32, 39). Jesus der Heiland lehrte ihn das Gegentheil, aber der Welt verkündigte erst das Geheimniß Jesus, Mariens Sohn, der dritte Erlöser. Also erst durchs Christenthum wird die Menschheit über das Psychische zum Geistigen (Pneumatischen), über den (jüdischen) Demiurg zum absoluten Gott erhoben; und Christus, der schon das Pleroma, dann die äußere Weisheit, jetzt die Menschenwelt in Ordnung zu bringen hat, ist das allumfassende Weltprincip. Die Erlösung der Menschen geschieht nun vom Materiellen weg zum Glauben; wer dabei stehn bleibt, ist jedoch nur erst Psychiker; die höhere Stufe ist die Gnosis der Pneumatiker, für die das Gesetz, Cerimonien und Werke überflüssig sind. Freilich beschönigten spätere Gnostiker hierdurch öfters die gröbsten Laster. Das Ziel der Weltentwickelung ist die Wiederherstellung aller Dinge (Apokatastasis): Jesus führt die Weisheit sammt den Pneumatikern ins Pleroma, der Demiurg verharrt mit den Psychikern an dessen Grenze, während die Materie wieder ins wesenlose Nichts versinkt.

Auch der Perser Mani, der 270 lebendig geschunden sein soll, verräth in seinem dualistischen System gnostische Einflüsse. Um die beim Kampf des reinen Urmenschen in der Materie zurückgebliebenen Lichtfunken zurückzuführen, treten Christus (als Sonne und Mond) und der heilige Geist (als Aether) auf. Da bildete der Dämon (Ahriman) den Menschen, Licht und Finsterniß in ihm, dem Mikrokosmos, vereinend. Ihn zu erlösen kommt Christus im Scheinleibe Jesu. Aber die von ihm begonnene Befreiung der Lichtfunken wird durch der Kirche Verderbniß aufgehalten; erst Mani als Tröster, Paraklet, wollte sie vollenden durch Erkenntniß und Askese.

So ist denn, wie wir gesehen haben, der Gnosticismus Religionsphilosophie, welche mit Benutzung der drei Religionen,

die große Frage: Woher ist das Uebel? zu beantworten sucht. Diese Frage fällt, da das Uebel auch metaphysisch gefaßt wird, mit der andern zusammen: Woher ist die Welt, das Endliche? Den Dualismus, der auch sie, wie das ganze Alterthum beunruhigte, suchten sie durch ihr Emanationssystem zu beseitigen, worin der Proceß subjectiver Religionserkenntniß zur objectiven Entwickelung Gottes wird; das Verhältniß, das dabei die drei Religionen einnehmen, wird durch Materie, Demiurg und Christus, die stets wiederkehrenden gnostischen Begriffe, bezeichnet. Da allen Gnostikern das Christenthum die absolute Religion ist, so wird Christus aus einer moralisch-religiösen Person zum welterlösenden, kosmischen Princip. Der Demiurg oder Weltbildner, schon bei Plato als Mythe vorhanden, ist der Judengott, und jenachdem er geschildert wird, achten die Gnostiker das Judenthum. Die Materie endlich ist ja ein uralter philosophischer Begriff, der nun bald als das Geringre oder Gottfeindliche, immer also als Negatives gedacht wird. Um den Gegensatz zwischen Geist und Materie zu beseitigen, schieben sie mehr oder weniger Aeonen ein, Wesen, die offenbar mit Platos Ideen verwandt und uns schon beim Neoplatonismus vorgekommen sind. Der Weltproceß wird durch allmähliche Zurücknahme alles Vorhandenen in Gott vollendet. — Freilich wird dadurch der Dualismus nur verdeckt, nicht aufgehoben. Damit hängt auch der Doketismus der Gnostiker zusammen, d. h. die Verflüchtigung des Leibes Christi zum Schein (schon 1. Joh. 4, 3); aus Furcht, ihn in die Sinnlichkeit zu verstricken, wird ihm alles Individuelle und Körperliche abgestreift. So wird die Religionsgeschichte, die zunächst den Faden für die gnostische Speculation abgiebt, doch wieder rationalisirt, wobei die Allegorese das altbeliebte Mittel ist.

Dieselben Principien verfolgt auch der Montanismus, nur daß er das Hauptgewicht auf die Zukunft, nicht wie die Gnosis auf die Vergangenheit legt. Sich der alsbald hereinbrechenden Wiederkunft (Parusie) Christi würdig zu machen, dient, wie bei Plotin, die Ekstase und Askese. Bei den Gnostikern soll Christus die Materie, hier das Fleisch überwinden; den Psychikern der Kirche stehen die Pneumatiker Montans gegenüber,

der sich nebst seinen Prophetinnen Priscilla und Maximilla als die vollkommene Erscheinung des Geistes ankündigte (c. 170).

43. Die Apologeten.

Die gerechten und ungerechten Beschuldigungen, welche Heiden und Juden im täglichen Leben, besonders aber die Schriftsteller Kelsos, Porphyrios, Hierokles gegen das Christenthum vorbrachten, versuchten die „Apologeten" zu widerlegen. Sie behandelten sowohl die Vorwürfe gegen die Sittlichkeit als auch die Vernünftigkeit der neuen Religion. Diese Männer, meistens bekehrte Philosophen, zeigen uns, wie die Kirche trotz ihrer Ausschließlichkeit speculative Elemente in sich aufnahm; denn Offenbarung, Wunder und Christologie konnte nicht anders als mit Benützung hellenischer Philosopheme vertheidigt werden; ja, allmählich vertauschte man die Defensive mit der Offensive, besonders gegen die Ungereimtheit des Polytheismus und die Selbstwidersprüche der Philosophie.

Auf Quadratus und Aristides folgt Justin, der Märtyrer im Philosophenmantel († 170), der seine Zweifel, da sie auch die stoische und platonische Lehre nicht lösen konnten, in der christlichen Offenbarung begrub. In seinen beiden Apologien und dem Gespräch mit dem Juden Trypho vertheidigte er das Christenthum als die wahre Philosophie. Aber seine freundliche Stellung zur Speculation verräth er durch die Lehre vom Logossamen (logos spermatikos), der über das Heidenthum verstreut sei. Alles Wahre ist christlich; Sokrates und Heraklit, Abraham und Elias, in denen der Logos wohnte, sind daher Christen! Wie Philo (S. 140) behauptet Justin, die Heiden hätten ihre Weisheit aus der Bibel, wenn auch unter Mißverständnissen, entnommen. Die Vorstellung Gottes ist wie die meisten sittlichen Begriffe allen Menschen angeboren. Gott ist wegen seiner Einzigkeit unaussprechlich; jenseit des Himmels unbewegt thronend, hat er vor der Welt den Logos erzeugt, der in Jesu Mensch wurde. Die menschliche Freiheit wird durch sein Vorherwissen nicht aufgehoben, denn es bestimmt sie nicht. Justins Ansicht von der Makerie ist ganz platonisch. Die Schriften des Melito, Apol-

linaris, Miltiades und Ariſto ſind verloren. Von Athenagoras aus Athen (c. 177) dagegen haben wir eine Schrift zur Vertheidigung und über die Auferſtehung. Er zuerſt verſucht einen Vernunftbeweis für den Monotheismus: Von mehreren Göttern ſei keiner Gott, das hätten auch ſchon erleuchtete Hellenen behauptet, freilich ohne die Sicherheit der bibliſchen Verfaſſer, die ſich mit Recht nur als Flöten des heiligen Geiſtes betrachteten. Die Trinität widerſpreche der Einheit Gottes nicht; denn Vater und Sohn ſeien eins, der Geiſt ihr gemeinſamer Ausfluß. Die Vorwürfe des Atheismus, der thyeſteiſchen Mahle und ödipodeiſchen Laſter werden durch der Chriſten Sittenreinheit widerlegt. Die Auferſtehung ſei ſowohl möglich, weil Gott uns auferwecken könne und wolle, als auch nothwendig und dem Weſen des Menſchen gemäß, denn ſonſt würde weder unſrer Aufgabe noch Gottes Gerechtigkeit genügt. — Theophilos von Antiochia verſucht die wiſſenſchaftlichen Einwände des Autolykos (c. 180) zu entkräften. Er könne ihm Gott nicht zeigen, ja nicht einmal beſchreiben, denn jedes Prädicat treffe nur eine Seite ſeines unendlichen Weſens; aber man könne ihn, den unſichtbaren, in ſeiner Schöpfung, die er aus Nichts hervorgebracht, erkennen (kosmolog. Beweis). Der Logos, ſeit Ewigkeit in Gott als ſein Rathgeber, iſt, als Gott die Welt ſchaffen wollte, erzeugt worden, ohne jedoch den Vater zu verlaſſen. In der göttlichen Trias nennt Theophilos bald den Geiſt, bald die Weisheit als drittes Glied. Die griechiſchen Götter ſind nur vergötterte Menſchen; die Bibel älter und richtiger als alle helleniſche Weisheit. — Ganz anders als die bisher angeführten Apologeten ſteht der Zelot Tatian aus Aſſyrien (c. 170) zum Heidenthum. Bornirt und einſeitig, bekämpft er es wie ein roher Klopffechter in ſeiner „Rede gegen die Griechen". Die Sittenloſigkeit der Heiden, die Widerſprüche der Philoſophen empören ihn ſo, daß er auch die abgeſchmackteſten Schmähungen nicht ſcheut; nicht einmal Künſte und Wiſſenſchaften läßt er unbegeifert. Man glaubt einen orthodoxen Paſtor des 17. Jahrhunderts zu hören. Dabei ſcheint er ſelbſt nicht tief in die Kirchenlehre eingedrungen zu ſein, wenn er Gott die Subſtanz des Alls und den Logos durch Theilung

geworden nennt. Der Mensch besteht nach ihm aus Leib, materieller Seele und göttlichem Geiste, wovon jedoch nur dieser unsterblich ist und sich in Folge der Sünde ganz von jenen trennen kann; und es entspricht seiner Parteiwuth, die ihn später zum Stifter oder Mitglied der asketischen Enkratiten machte, daß er Alle, die nicht so dachten, wie er, für bar des göttlichen Geistes, für Thiere erklärte! — Wie Tatian, ist auch Hermias in seiner „Verhöhnung der Philosophen draußen" ein fanatischer Convertit (3. Jahrh.). Ohne Einsicht in den Zusammenhang der Systeme, erklärt er die Philosophie für ein Werk der Dämonen, die von gefallenen Engeln mit irdischen Weibern gezeugt seien!

Je mehr der christlichen Gemeinde mit ihrer Verbreitung die Siegeshoffnung wuchs, desto energischer betonte sie die Katholicität gegen Häretiker. So bekämpft Irenäus von Lyon († 202) und sein Schüler Hippolytus in Rom den Gnosticismus, wenn auch mit nicht grade schlagenden Gründen. Beide halten mit ihren Gegnern Gott für unerkennbar, fassen aber den Logos als seine Selbstoffenbarung und verwerfen, mit Festhaltung der Trinität, Demiurg, Aeonen, Materie und Doketismus; die Willensfreiheit vertheidigen sie wie alle ihre Vorgänger. Mit den Montanisten theilt Irenäus die ausschweifenden Phantasien über das tausendjährige Reich. Besonders interessant ist aber bei ihm und dem gleich zu besprechenden Tertullian die Betonung der Tradition. Denn da man sich den Gnostikern gegenüber auf die Bibel, die jene nur theilweis anerkannten und allegorisch auslegten, nicht berufen konnte, so stellte man dasjenige als Richtschnur auf, das von Christus gelehrt, durch die Apostel vermittelt und bei allen Gemeinden anerkannt wäre. Im Zusammenhang damit legte man auf den apostolischen Episcopat und die Glaubensregel immer größeren Nachdruck. — Das Urbild der damals herrschenden kirchlichen Anschauung ist Tertullian, früher heidnischer Rhetor, später Montanist, der mit glühend paradoxer Beredsamkeit gegen Philosophie und Sinnlichkeit zugleich loszieht († 220). Was hat, fragt er, der Philosoph und der Christ gemein? Der Freund und der Feind des Irrthums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? Uns ist

seit Christo keine Neugier mehr nöthig. Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon (d. h. bei Tertullian: Teufel!) geleitet. O armseliger Aristoteles . . ., was beginnst du, verwegene Akademie? Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker; sie widersprechen einander und erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christenthum. Gekreuzigt wurde Gottes Sohn; das ist keine Schande, weils schändlich ist. Auch gestorben ist er; grade darum ists glaublich, weil es thöricht ist. Und der Begrabene ist auferstanden; das ist gewiß, weils unmöglich ist! — Aehnlich eifert er gegen die Sinnlichkeit: Ehe und Hurerei ist im Wesentlichen dasselbe; der tertullianische Christ ist „wie der auf gezähmter Bestie (dem Leibe) reitende Engel".

Aber doch thut man (z. B. Ueberweg II, 50) dem Tertullian Unrecht, wenn man ihm bei allen Invectiven gegen die Philosophen etwa philosophischen Sinn abspricht. Im Gegentheil, er ist ein Verächter des Alten, ohne zu wissen, wie viel er davon an sich hat; denn viele seiner Lehren sind stoisch und platonisch. So nennt er Gott mit den Stoikern *körperlich*, ebenso die Seele, denn nichts sei körperlos, außer was nicht existirt. Abweichend von den meisten Theologen sieht Tertullian in der *Natur*, aus der er gern Beispiele nimmt, eine Offenbarung Gottes; denn seiner Substanz nach ist er unerkennbar und unveränderlich. Gott ist er seit Ewigkeit, Vater erst durch die spätere (!) Geburt des Wortes, Schöpfer erst seit der durch dieses geschaffenen Welt. Seine Selbstgenugsamkeit streitet gegen die Ewigkeit der Welt, mit welcher Zeit und Raum erst entstanden sind. Gottes freier, gütiger Wille schuf sie aus Nichts vermittelst des Sohnes, der ein Theil und geringere Ableitung des Vaters ist. Der heilige Geist wird ziemlich ungenau und spielend bestimmt als das Dritte, wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht ist. Ueberhaupt hat sich ja das menschliche Denken bisher vergeblich bemüht, die Einheit dreier Persönlichkeiten in der Trinität begreiflich zu machen. Die älteren Jahrhunderte subordiniren daher getrost den Sohn und fassen den Geist als göttliche Kraft, bis die Kirche dieser relativ besten

Deutung gewaltsam entgegentrat. Tertullian huldigt der crassesten Teleologie: Alles ist um des Menschen willen da, er ist besser als die Engel, aus Neid über dessen Vorzüge fiel Satan, nichts ist Gottes unwürdig, was zu unserm Heile dient. Die Schönheit des Kosmos, die Tertullian wie Plato preist, ist durch des Menschen Sünde gestört. Diese, aus völliger Freiheit entsprungen, hat sich nun von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Denn nicht nur der Leib, auch die Seele wird wie ein Sprößling (tradux, daher Traducianismus) von den Eltern abgezweigt. Vermöge des trotz der Erbsünde vorhandenen guten Restes hat jede Seele von Natur einen Zug zum Christenthum; daher kann Gott die Menschheit von ihrem Anfang durch die Kindheit des Alten, in das Jugendalter des Neuen Testaments führen, worüber sie jedoch erst der Montanismus zur männlichen Reife erhebt. Nach dem jüngsten Gericht wird Gott auch den Bösen und das Böse vernichten. Die Sinne trügen nicht, wenn auch ihre Vorstellungen erst durch den Verstand verarbeitet werden müssen; es wäre grausam von Gott, hätte er uns nicht die Erkenntnißmöglichkeit gegeben*); aber Nichts geschieht plötzlich in der Welt. Die Toleranz, welche unser Apologet energisch für jede Religion, d. h. zunächst für seine eigene fordert, würde er bei seinem sonst unheimlich durchschimmernden Fanatismus wohl selbst am wenigsten geübt haben; doch ist es Sache der Wahrheit hervorzuheben, daß er Religionsfreiheit gefordert hat.

Seiner dogmatischen Stellung nach mit Tertullian verwandt, aber viel milder gegen das Heidenthum ist Minucius Felix (c. 290), der in seinem „Octavius" die Bekehrung eines Philosophen erzählt. Die Einheit Gottes finde sich bei allen heidnischen Denkern so klar ausgesprochen, daß man die Christen für Philosophen oder diese für Christen halten könne. Das Menschliche werde nur aus dem Göttlichen erkannt; dieses aus der Einheit und Ordnung der Welt. Gott ist allgegenwärtig, seine Vorherbestimmung hebt die menschliche Freiheit nicht auf; alle Menschen werden auferstehen, aber nur die Christen, die sich von weltlichen

*) Dieser Beweis findet sich später so auch bei Carteſius (1596—1650).

Versuchungen ferngehalten, selig werden. — Arnobius (c. 300) vertheidigt in seiner „Schrift gegen die Heiden" schon die Gottheit Christi, und zwar besonders durch dessen Wunder, die ihn weit über Plato erheben. Die menschliche Seele, der die Kenntniß Gottes angeboren sei, soll weder sterblich, noch von Natur (mit Plato) unsterblich sein, sondern durch göttliche Gnade. Auf Glauben seien wir überall, in sinnlichen wie geistigen Dingen, angewiesen. — Firmianus Lactantius († 330) der „christliche Cicero", hält in seinen „Unterweisungen" weder die Lust noch die Tugend fürs Höchste, sondern die Religion, der aber doch Erkenntniß voranzugehn habe. Daß eine Vorsehung in der Welt herrsche, scheint ihm unzweifelhaft, ebenso daß es nur einen Gott, und zwar als Vater und Sohn, gebe. Von der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes weiß auch Lactanz noch nichts. Wenn er auch meint, keine philosophische Schule sei ganz ohne ein Element der Wahrheit, so stellt er doch weit über alle Philosophie die Offenbarung; jene suche nur die Wahrheit, diese besitze sie. Aber gradezu erstaunlich ist seine Behauptung, die Tugend sei nicht um ihrer selbst willen zu erstreben noch trage sie ihren Lohn in sich; ohne den künftigen Himmel sei das ganze Leben thöricht und unnütz. Wie nun? Wenn es keine Auferstehung gäbe? Ist nicht diese Frömmigkeit Lohnsucht? Damit stimmt, daß natürlich die Welt nur um der Menschen willen geschaffen ist!

44. Die christlichen Alexandriner.

In Alexandria, der Erbin griechischer Wissenschaft, finden wir zuerst eine selbständige christliche Lehre, die sich mit Bewußtsein und Vorliebe an die Philosophie anschließt. In der sog. Katechetenschule, die Pantänus zur Bekehrung gebildeter Heiden gestiftet hatte, erhebt sich der Philosoph Clemens und der erste Dogmatiker Origenes, die eine Mittelstellung zwischen den Gnostikern und Apologeten einnehmen.

Clemens Alexandrinus († 220) aus Athen, ein geborner Heide, betrachtet bei seiner gründlichen, wenn auch etwas verworrenen Kenntniß der Philosophie diese nicht nur als Vor-

bereitung zum Christenthum, sondern als Gottes Offenbarung: Was für die Juden die Propheten, sagt er, waren für die Heiden die Philosophen. Ja, so überwiegend ist sein Interesse dem Erkennen zugewandt, daß er den Uebergang vom Glauben zur echten Gnosis ohne Dialektik geradezu für unmöglich hält! Sein Ideal des Gnostikers schildert er mit Ausdrücken Plato's und der Stoa; der Gnostiker überfliegt Zeit und Ort, erkennt und vermag Alles in Gott, durch Apathie, Glauben und Liebe besiegt er die Leiblichkeit. Die Erkenntniß ist überhaupt das Höchste; wenn auch, mit Plato, selbst die Wissenschaft nicht möglich ist ohne Glauben — und wir werden dies zugeben müssen —, so muß doch er wieder durch Erkennen geklärt werden; die Liebe sogar findet ihren Lohn und ihr Ziel im Erkennen Gottes. Clemens' Gottesbegriff ist nun auch stoischer Pantheismus: Gott selbst ist unaussprechlich, unerkennbar, wir können nur sagen, was er nicht ist, durch Abstraction von allen Dingen; er ist Alles, alle Dinge sind seine Glieder, während er das untheilbare Eine bleibt; nichts ist an sich böse, alles seine Offenbarung, ja, die Gnostiker sollen Götter werden im vollen Sinne des Worts. Natürlich verwirft Clemens die Materie wie die zeitliche Schöpfung; die Welt ist seit Ewigkeit durch den Logos, d. h. die (platonische) Ideenwelt, geschaffen und erhalten worden; der heilige Geist ist nur eine Kraft Gottes. Die Menschen, nicht durch Traducianismus entstanden, sind frei geschaffen, um sich zum Guten emporzuarbeiten; das Böse ist etwas Nothwendiges und in der Schwäche alles Geschaffenen begründet; durch Erkenntniß, die auch Liebe und Thun des Guten mit sich führt (vgl. Plato), können wir's besiegen, nicht durch Askese. Der Geist in uns soll unsre vernünftige Seele gegen die fleischliche Seele unterstützen; dazu mußte Gottes Güte den Logos in dem fast doketisch gedachten (S. 171) Christus senden. Das Ziel der Weltgeschichte ist die Rückkehr Aller, auch der Bösen, zur ewigen Ruhe und Freude im Anschaun Gottes. — Diese christlich angehauchte Philosophie hat Clemens in der „Ermahnung", dem „Pädagogen" und den „Stromata" (d. h. Teppichen bunter Sprüche) dargelegt.

Origenes († 254), Sohn des Märtyrers Leonidas, konnte schon als Knabe nur durch die List seiner Mutter vom Martyrium zurückgehalten werden. Mit „ehernem" Fleiße studirte er Bibel und Philosophie, entmannte sich selbst aus übertriebener Askese und starb in Cäsarea an den Folgen der als Märtyrer erlittenen Mißhandlungen. Außer der schon oben (S. 146) erwähnten Schrift gegen Kelsos und zahlreichen biblischen Commentaren schrieb er die erste Dogmatik (De principiis). Aber wir machen bei ihm dieselbe Bemerkung, wie bei Clemens, seinem Lehrer: Wohl ist Origenes Christ und weist die Angriffe der Heiden zurück; doch im Grunde ist er selbst noch so sehr von heidnischer Philosophie durchdrungen, daß wir's der Kirche kaum verdenken, wenn sie ihn alsbald verketzerte; stets bemüht, das Christenthum, dem er huldigt, zu systematisiren, sträubt sich sein gesundes Denken doch gegen solche Vergewaltigung: er ist mit dem Herzen Christ, mit dem Verstande Stoiker. So faßt er gleich Gott als eine, die ganze Welt durchdringende und belebende Substanz, als das Herz oder die herrschende Vernunft; er ist untheilbare Monas (oder Henas), erhaben über Raum und Zeit, unerforschlich, unveränderlich; aber doch auch nicht unbegrenzt, denn sonst wäre er für sich selbst unbegreiflich! Kein Prädicat paßt auf ihn, weder Wahrheit noch Wesen, weder Vernunft noch Sein. Und doch soll seine Allmacht durch seine Güte und Gerechtigkeit umschrieben werden — eine Bestimmung, die Origenes offenbar als Christ macht. Auch Gottes Allwissenheit soll nicht unbeschränkt, sondern stets nur auf die jedesmal vorhandene Welt gerichtet sein; andererseits nimmt unser Theolog doch mit der Stoa eine endlose Reihe von Welten an, wodurch die Allwissenheit Gottes wieder unendlich wird. Als Uebergang zur Mannigfaltigkeit der Dinge dient dem Origenes der Logos. Da Gott sich seiner Natur nach offenbaren muß, an sich selbst aber unveränderliche Einheit ist, entläßt er aus sich oder schafft eine wesenhafte Kraft durch seinen Willen seit Ewigkeit. Dieses ewige Geschöpf Gottes, vermöge dessen der Vater Alles durchdringt, regiert und erleuchtet, ist, obgleich es an Gottes Wesen theilhat,

geringer als der Vater und verhält sich zu ihm wie das Abbild zum Original, der Glanz zum Lichte, die Vielheit (!) zur Einheit, das System der Gedanken zum Geiste. Der Sohn ist eben die übersinnliche Ideenwelt Plato's, vermöge deren wir Gott, den unerforschlichen, allein erkennen; oder man kann mit Ritter (V, 500) darin eine Vereinigung der platonischen Einheit Gottes mit der aristotelischen Energie sehen. Doch scheint uns eher philonischer Einfluß diesen Logosbegriff des Origenes erzeugt zu zu haben; freilich nennt er auch den Sohn wieder mit der Stoa Weltseele. So schwankt er zwischen seinen heidnischen Reminiscenzen hin und her. Der Sohn ist geschaffen, aber seit Ewigkeit; geworden, aber aus dem Wesen des Vaters; vollkommener Offenbarer Gottes, aber doch geringer als er; Gott, aber doch nur der zweite Gott; Wahrheit, aber nur in der Vielheit; Schöpfer, aber doch nur zweite Ursache; eins mit dem Vater, aber doch ohne ihn ganz zu erkennen. Deswegen wurde Origenes bald „der Vater des Arianismus" genannt; in der That versuchte er die beiden Gegenströmungen in der Christologie: die, welche den Sohn dem Vater möglichst gleichmachte, und die ihn Gott unterordnete, zu vereinigen. Letztere, die den Monotheismus betonenden Monarchianer, sind Artemon, Noët von Smyrna, Praxeas, Sabellius, Beryll und Paulus von Samosata. Arius behauptete daher nur, was ein sehr großer Theil der Kirchenlehrer unangefochten aufgestellt hatte, wurde aber auf der Synode zu Nicäa (325) verdammt, während die andre Richtung durch Athanasius († 373) zum Siege gelangte. Er lehrte, der Sohn sei ewig, nicht geschaffen und wesensgleich mit dem Vater. Aber es ist bezeichnend für die Gewaltsamkeit des Mittelalters, daß die athanasianische Lehre, die nachweislich den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche fremd war, alsbald für die Bedingung zur Seligkeit angesehen wurde!

Origenes nun lehrte, da Gott nie unthätig gewesen sein kann, die Ewigkeit der Welt; doch soll sie geschaffen, nicht emanirt oder aus schon vorhandener Materie gebildet sein. Die Geschöpfe sind vollkommen, aber willensfrei aus des Schöpfers Hand hervorgegangen; denn ohne Freiheit scheint dem Origenes

Tugend unmöglich. Daher haben wir unter jener Vollkommenheit blos das Vermögen, gut zu werden, zu verstehen. Die Willensfreiheit, die er mit stoischen Sätzen vertheidigt, werde weder durch unsre Naturanlage, noch durch Gottes Allmacht oder Allwissenheit aufgehoben; die Erkenntniß des Guten zwinge uns ebensowenig, gut zu sein, wie die göttliche Vorsehung. Das Böse, welches in der freien Abwendung von der Fülle besteht, ist nur etwas Negatives, an welchem jedoch alle Wesen direct oder indirect participiren; daher können und werden auch alle Wesen erlöst werden, nachdem sie entweder durchs Feuer geläutert oder durch den Logos, der menschlichen Leib und Seele angenommen hat, bekehrt worden. Auch hier sehen wir wieder eine Verquickung von Philosophie und Christenthum: Jene ließ den Origenes das Böse als eine, bei der Natur unvollkommener Wesen nothwendige Thatsache begreifen — dies aber gab ihm Teufel und Sündenfall an die Hand. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, nahm er an, die menschlichen Geister wären alle gleich geschaffen und in dieser Präexistenz gefallen, worauf sie einen, ihrer Sünde gemäßen Leib und eine materielle Seele erhalten hätten *). Da sich nach diesem Sündenfall die Gestaltung der Materie richtet, so ist Alles, Gott und Welt, nur um des Menschen willen da, der von Stufe zu Stufe, durch die unendliche Reihe neuer Welten, immer gottähnlicher werden soll. Da die Materie, welche nur als Folge der Sünde entstand, zuletzt aufgehoben werden soll, verwirft Origenes die Auferstehung des Leibes und die Seelenwanderung; die Seele erbaut sich (wie bei der Stoa) aus vernünftigem Samen — logos spermatikos — eine Daseinsform. Freilich ist durch die Präexistenz weder die Materie, noch die Freiheit, noch die daraus entstandene Ungleichheit erklärt; ebenso widerspricht am Ende der Weltentwicklung die unendliche Zahl der Welten der mit christlich-platonischen Worten ausgemalten vollen Vereinigung mit Gott. Immer wieder kommt seine wissenschaftliche Nüchternheit mit den religiösen Hoffnungen in Conflict.

*) Vgl. hierüber: Fr. Kirchner, „Freiheit des Willens". S. 24. 28.

Ein würdiger Schüler des Origenes ist Gregor von Nyssa († 394). Aber schon bei ihm tritt die abstoßende Seite der Scholastik hervor, daß die durch Concil und Kaiser gebotene Kirchenlehre bezweifelt, aber doch vertheidigt wird; so sagt er, die Auferstehung sei ihm nicht durch die Vernunft zur Ueberzeugung geworden, sondern „auf Befehl der Heiligen Schrift glaube er sie". Schon für Gregor ist die Philosophie der Theologie Magd, Gottes- und Weltweisheit fallen aus einander. Für uns ist nur sein Versuch, die Trinität zu begründen, wichtig. Der Logos ist ihm wirkliche Person, deren Bestand (Hypostase) ewig und mit dem Vater identisch ist; um aber Dreigötterei zu vermeiden, soll der Name Gott das Wesen bezeichnen, an welchem die drei Personen der Trias selbständig und doch gemeinsam participiren. Aber schon aus der Analogie mit dem Begriff Mensch sieht man, wie mißlich dieser Versuch ist, weshalb denn auch Gregor sich, wie Unzählige nach ihm, mit der „Tiefe des Geheimnisses" deckt.

Die nüchterne, grammatisch-historische Schule zu Antiochia wehrte sich vergeblich gegen die transscendente Richtung der Alexandriner. Nestorius, der Maria nicht „Mutter Gottes" nennen wollte, starb im Kerker (440); sein Gegner Eutyches ward jedoch auch verdammt, und die Kirche errang und behauptete unter den größten Gewaltthätigkeiten eine Formel, die nur geglaubt oder verworfen werden muß: In Christo sind zwei Naturen mit zwei Willen, einem göttlichen und einem menschlichen, unvermischt und ungetrennt beisammen.

45. Augustinus.

Aurelius Augustinus, der bedeutendste abendländische Kirchenvater, brachte, 354 zu Thagaste in Numidien geboren, seine Jugend unter rhetorischen Studien und groben Ausschweifungen hin*). Durch Cicero erwachte sein besseres Ich und er war, seinem gewaltsamen Wesen gemäß, neun Jahre lang Manichäer; da ihn auch die nicht dauernd befriedigten, ergab er sich der akademischen Skepsis und neuem Sinnentaumel. Wiederum

*) Wie er in seinen „Bekenntnissen" allzu offenherzig schildert.

machten neuplatonische Schriften tiefen Eindruck auf ihn, aber erst des Ambrosius von Mailand Predigten und ein zufällig vernommener Zuruf: „Nimm und lies!“ bewirkten seine plötzliche Bekehrung. Er ließ sich 387 zur Freude seiner guten Mutter Monica taufen, wurde, trotz seinem Hang zum Mönchthum, Presbyter und dann Bischof von Hippo, wo er, als Kirchenfürst und Ketzerrichter gefürchtet, 430 beim Einfall der Vandalen starb. Augustin ist, abgesehen von seiner Bedeutung für die Scholastik, auch als Charakter interessant: Zeitlebens von Sinnlichkeit und Ehrgeiz versucht, begabt mit Scharfsinn und Herrschergabe, fiel er mehrmals aus einem Extrem ins andre, bis er in der Autoritätskirche Frieden fand. Mit dieser Wendung hängt seine veränderte Stellung zur Philosophie zusammen. Während er in seinen ersten Schriften die Wissenschaften die Nahrung der Seele nennt, die uns zur Selbsterkenntniß führe, und den Philosophen den Glanz der Tugend beilegt, verachtet, ja haßt er später die Philosophie und nennt die Tugenden der Heiden glänzende Laster. Doch hat er sich, wie wir sehen werden, weder der Form noch dem Inhalte nach von derselben losgemacht. Wie scholastisch aber sein Standpunkt ist, zeigt schon seine Lehre von der Erkenntniß. Zwar geht er vom Zweifel an Allem aus, wie später Cartesius, aber nicht das Forschen befriedigt ihn, wie Lessing, sondern der Besitz der Wahrheit; dazu aber führe nur der Glaube im allgemeinen, stoischen Sinne, d. h. die Beistimmung des Willens zu einer Vorstellung, und er wird nicht müde, den „Hochmuth“ der Alten zu rügen, daß sie durch Forschen zur Wahrheit gelangen wollten. Wollte man auch Alles bezweifeln, an seinem eignen Zweifeln, d. h. Denken, könne man nicht zweifeln (Solil. II, 1); Denken aber sei identisch mit Sein. Daß Dinge um uns her sind, daß sie sich bewegen, daß wir einen Körper haben, können wir nur glauben, daher ist der Glaube der Weg zur Erkenntniß. Das Richtige hieran, nämlich daß sich nicht alle Aussagen über Außen- und Vorwelt beweisen lassen, wird nun theologisch übertrieben, indem Augustin verlangt, wir sollen um Gottes willen, der nicht trügen könne, den Sinnen glauben, und alle Wahrheit in uns, in Gottes

innere Offenbarung verlegt. Die ewige Vernunft *in uns* sei unsre Lehrmeisterin, sie ist erhaben über die schnöde Welt der Erscheinungen, unveränderlich und ewig. So leicht er sich hier vom Zweifel befreit, ebenso bequem macht er sich den Beweis für den Vorzug der Seele. Als guter Christ verachtet er das *Körperliche*, obgleich ihn die Auferstehung des Leibes bedenklich macht; aber selbst die Sinneswahrnehmungen geschehen nicht durch den Körper, sondern durch Gott*). Damit hängt seine Geringschätzung gegen die Physik und Psychologie zusammen. Freilich wird man viele seiner absprechenden Reden nur dann recht verstehen, wenn man bedenkt, daß er den Glauben deshalb so oft fordert, weil er die Wahrheit als das erst zu Erstrebende, uns als im Sinnlichen befangen betrachtet und daher nicht so mit Unrecht zum Glauben die Hoffnung und Liebe (zu Gott) gesellen will. Aber wie schon oben, spielt ihm auch hier sein christlich-beschränkter Standpunkt einen Streich: wohl ist nichts ohne Liebe möglich, kein Erkennen ohne Glauben — aber daß dies *nicht* die christlich-theologischen Tugenden zu sein brauchen, haben doch die von ihm so arg begeiferten Heiden bewiesen!

Augustin's *Gottesbegriff* zeigt viele platonische und stoische Züge. Gott ist an sich unerkennbar, denn kein Prädicat vermag ihn zu bezeichnen; er ist das Höchste, was gedacht werden kann (ontologischer Beweis), höher als das Gute, die Wahrheit, die Substanz. Aber doch umfaßt er wiederum Alles, er darf daher höchstes Sein, Ideenwelt, ewige Vernunft, Ursache aller Dinge, alles Guten, Wahren und Schönen, ja — was bei einem Römer und Christen auffällt — die Schönheit selbst genannt werden. Er fällt unter keine Kategorien, jede Definition ist eine Beschränkung für ihn. Und doch können wir ihn erkennen aus der Natur und Offenbarung, durch unsre Sehnsucht nach Wahrheit, durch Glauben und Liebe. Ja, selbst wer Irdisches lernt und liebt, sucht im Grunde nur Gott; denn Alles, sagt Augustin pantheistisch, ist nur, sofern es in ihm erkannt wird und sofern

*) Also fast ganz wie später im occasionalistischen System des Malebranche (1638—1715).

Gott es erkennt! Dabei kommt natürlich die Trinität zu kurz, auf die unser Philosoph überhaupt nicht so großes Gewicht legt, denn er schreibt ihre Kenntniß sogar den verfinsterten Heiden zu. Seine Analogien: Sein, Leben, Erkennen oder Sein, Wissen, Lieben oder Gedächtniß, Gedanke, Willen verdunkeln die Sache mehr als sie sie erklären.

Auch in der Kosmologie lehrt Augustinus, aus Furcht vor dem von ihm verworfenen Manichäismus, pantheistisch. Zwar hat Gott die Welt geschaffen, und zwar nicht aus seinem Wesen, sondern aus Nichts, aber den Entschluß und Plan (logos) dazu hat er seit Ewigkeit, und seine Welterhaltung ist stetige Schöpfung, so daß die Welt, zöge Gott sich zurück, verschwinden würde. Sie ist ihm wegen ihrer Ordnung und Schönheit ähnlich, und Alles geschieht nur in ihm. Ihre Schönheit, die Augustin mit Plato eifrig betont, wird weder durch die metaphysischen noch die moralischen Uebel gestört; im Gegentheil, grade die göttliche Gerechtigkeit und der Welt Harmonie erfordert beide. Selbst die Materie hat ihre Güte in ihrer Gestaltungsfähigkeit für die (platonischen) Ideen; die Gradunterschiede sind so nothwendig, daß selbst das Böse nicht fehlen darf, noch die Verdammung der Sünder. Denn das Böse ist nichts Positives; nicht Gottes Verhältniß zur Welt, noch diese selbst wird dadurch geändert, sondern nur die Stellung der Menschen. So bestimmt Augustin den Unterschied von Guten und Bösen mit der Stoa nur dahin, daß jene die Ordnung halten, diese aber von der Ordnung gehalten werden — wobei freilich Schuld und Verantwortlichkeit fast illusorisch wird.

Aber im Gegensatz zum Pelagianismus gewann Augustin's Ansicht vom Bösen bald eine andre, kirchlich gefärbte Gestalt. Seit dem ersten Menschen stehn sich zwei Reiche schroff gegenüber: das Gottesreich und das Reich des Teufels; jenes gehorcht nur Gotte, dieses der Selbstsucht und dem Stolze; jenes umfaßt die Heiligen, dieses die weltlich Gesinnten; dort sind alle Tugenden, hier alle Laster. Daher soll der selige Zustand des Paradieses sich in ein krankhaftes, sündiges Dasein verkehrt haben, wo sich durch die Gemeinschaft aller Adamskinder die Sünde vererbt und

durch Sünde rächt; denn in Adam haben wir uns Alle von Gott abgewendet. — So richtig auch Augustinus hier den Zusammenhang des Menschengeschlechts betont und so schwächlich uns die moderne Abneigung gegen den Begriff der Erbsünde erscheint — denn die Vererbung besonderer und allgemeiner Fehler läßt sich leicht darthun —, so unbegründet erscheint uns die Phantasie der paradiesischen Unschuld, aus der die Menschheit erst durch Stolz oder Selbstliebe gefallen sein soll. Woher kamen diese Fehler in das Herz des guten Adam? Aus Mißbrauch des Willens, antwortet Augustin. Aber grade seine Lehre über die Willensfreiheit erregt die stärksten Bedenken. Denn einerseits schreibt er dem menschlichen Willen Freiheit zu, damit nicht Gott oder ein manichäischer Antigott die Schuld habe, ja wir sind nichts anderes als Wille (de civ. 14, 6) und Gott weiß die freien Thaten der Menschen als freie voraus. Andrerseits besteht unsre Freiheit nur in der Unterwerfung unter Gott; die Bösen richten mit ihrem Wollen absolut nichts aus; Alles, was geschieht, wird ja von und in Gott bewirkt; seit Adams Fall, und der wird doch an den Anfang der Menschheitsgeschichte gesetzt, hat keiner mehr von der „Masse des Kothes" Macht, das Gute freiwillig zu thun, denn der Mensch, früher das Ebenbild Gottes, sei jetzt die „Aehnlichkeit des Viehes". Daher ist von Wahlfreiheit bei Augustin keine Rede, wie auch seine Lehre von der göttlichen Gnade beweist, welche die von ihr willkürlich Erwählten (Prädestinirten) unwiderstehlich aus der Masse der Verdammten beruft und zum Heile führt. — Bei tieferem Nachdenken wird man dieser Ansicht nur beistimmen können. In der That sehen wir täglich Brüder derselben Familie verschieden begabt in körperlicher und geistiger Hinsicht; der eine wird tüchtig, der andre nicht; der eine brav, der andre nicht — warum? Augustin führt dafür den ewigen Rathschluß Gottes an, wir werden es die Nothwendigkeit der Verhältnisse nennen. Unser Kirchenfürst begründet das Heil durch die Zugehörigkeit zum Gottesstaate, ein nichtiger Grund, aber es giebt auch nur bei pantheistischer Anschauung einen bessern. An diese streift denn Augustin auch nahe heran; denn der unbedingten Wirksamkeit

Gottes gegenüber ist die menschliche Freiheit nur Selbstverzicht und Unterwerfung. Gott haben wir uns hinzugeben in Glauben und Gehorsam; er giebt Alles und wirkt, soweit wir auch selbstthätig zu sein wähnen. Doch hat Augustin, um den Manichäismus zu vermeiden, auf die sichtbare katholische Kirche zu großes Gewicht gelegt, wodurch er die Verdienste der vorchristlichen Welt und den Gang der ganzen Menschheitsentwicklung verkannte. Aber trotz dieser übertriebenen Kirchlichkeit, welche den Sieg des Christenthums bezeichnet, werden wir dem Augustin Reichthum und Tiefe der Gedanken nicht absprechen.

46. Antike Nachklänge.

In der orientalischen Kirche treten keine selbständigen Geister mehr auf. Die Dogmenbildung ist abgeschlossen, daher hat sich der Einzelne der immer mehr centralisirten Hierarchie zu unterwerfen. Philosophisch beanlagte Kirchenväter wagen nur noch hier und da platonische oder aristotelische Ansichten christlich angehaucht zu pflegen. So preist Synesios, Schüler der Hypatia, in seinen Hymnen eine neuplatonische Gottheit und die Ewigkeit der Welt (ca. 400); Nemesios v. Emesa (ca. 450) vertheidigte eine aristotelisch gefärbte Psychologie Plato's und die Willensfreiheit. — Die Schriften des unächten Dionysios Areopagita (6. Jahrh.) unterscheiden, mit Benutzung des Neuplatonismus, eine bejahende und eine verneinende Theologie, d. h. Gotteserkenntniß, um zuletzt lautlos mit dem Unaussprechlichen vereint zu sein; Gott ist die überwesentlich übererhabene Uebergottheit, aus der nach den ewigen Ideen Alles ausfließt. Aber während er einerseits Gott aller Prädicate entkleidet, scheint ihm in der Stufenreihe der Wesen das am höchsten, welches die meisten Attribute hat, der Geist. Auch findet sich bei ihm die proklische Engelhierarchie. Das Böse ist nur etwas Negatives. — Sein eifriger Schüler war Maximus der Bekenner († 662), welcher in der, auch ohne den Sündenfall nothwendigen Menschwerdung Gottes den Weg zur Vergottung des Menschen sieht. — Johann von Damaskus endlich (8. Jahrh.) hat für seine

kirchlichen Collegen mit großem Fleiß und geringem Verständniß antike Lehren zusammengestellt.

Auch in der occidentalen Kirche ragen nur noch wenige Namen hervor. Claudianus Mamertus (ca. 470) stützte seine Behauptung von der Unkörperlichkeit der Seele auf die zeitliche, aber unräumliche Bewegung, die er ihr zuschrieb. — Marcianus Capella, ein Heide, leitete (430) durch die Vermählung Mercurs mit der Philologie seine Beschreibung der sieben „freien Künste" ein. Ebenso empfiehlt Cassiodor († 570), der die menschliche Seele als eine unsterbliche Substanz bezeichnet, die drei niederen Künste (das Trivium): Grammatik, Dialektik, Rhetorik und die vier höheren (Quadrivium): Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. — Während Boëthius (S. 161) bei den Alten Trost im Sterben fand, Isidor von Sevilla († 636) Rhetorik und Dialektik als Logik bezeichnete, hat Alkuin († 804) einige oberflächliche Kenntniß der Alten seinen barbarischen Stammesgenossen überliefert.

B. Scholastik und Mystik.

Von Erigena bis Biel.

47. Scotus Erigena.

Aus der unterdrückten Christengemeinde war durch innere und äußere Mittel ein päpstlicher Kirchenstaat entstanden, der fast ganz Europa zu einer großen Familie vereinte. Unter furchtbaren Kämpfen war die Dogmatik festgestellt; forthin galt es nicht mehr, zu ergründen, was Jesus und die Apostel gelehrt hätten, sondern nur, den abgeschlossenen Dogmenkreis der katholischen Kirche zu vertheidigen. Der Untergang des weströmischen Reichs, die Ausbreitung des Islam über den ganzen Orient, die zahlreichen Missionen im Westen und einige, auf die Ignoranz des Zeitalters gegründete Legenden hatten dem Papste allmählich

eine absolute Herrschermacht über Fürsten und Völker, äußere und innere Verhältnisse verschafft. Um sie zu sichern strebte er nach möglichster Uniformität in Leben, Lehre, Liturgie und Verfassung; nicht mehr das Christenthum, sondern der Romanismus sollte verbreitet werden; kein Mittel war zu grausam, kein Weg zu krumm, blieb nur die Hierarchie unangetastet. Bann und Interdict, Cölibat und Mönchthum, Kreuzzüge und Inquisition, Verbot des Bibellesens und der Philosophie — alles das sind nur Proben aus dem furchtbaren Arsenal des Papstthums. Dazu kommt, daß sich jene Jahrhunderte in rührender Unwissenheit über die Natur befanden; daß sie sich, dank der Kirchenlehre, stets von unzähligen Dämonen (den früheren Volksgöttern) umgeben wähnten; daß ihre Kenntniß des Alterthums sich auf ein Minimum beschränkte; daß den Lehnsstaat und das Zunftwesen den Einzelnen in seinem engen Gesichtskreis festhielt; daß es noch keinen Buchdruck, und damit noch keine öffentliche Meinung gab; bedenken wir dies, so werden wir uns nicht wundern, daß es der Kirche gelang, die Menschen in so feste Bande zu schlagen, daß selbst diejenigen, welche sich dagegen erhoben, doch auch zugleich davor erzitterten. Nicht, daß die Scholastiker Schwachköpfe gewesen wären — diese Ansicht ist ein ebenso falsches Extrem, wie die romantische Erhebung des Mittelalters als der frömmsten, innigsten Periode: aber selbst die besten Köpfe lagen im Banne der Hierarchie, welche alle freie Wissenschaft unerbittlich verfolgte. Trotzdem werden wir tüchtige Denker genug zu verzeichnen haben; und selbst wenn uns die ganze Scholastik mehr als ein Spiel mit Begriffen erschiene, hätten wir nicht im Gange unserer Geschichte davon auch Notiz zu nehmen? Denn auch die Betrachtung von Irrthümern ist lehrreich.

Scotus Erigena (d. h. gebürtig aus Erin = Irland), der in Paris unter Karl dem Kahlen die Palastschule*) leitete († 877), vereinigt noch beide Richtungen: Scholastik und Mystik in sich. Scholastisch ist seine Unterwerfung unter die Autorität der Väter, namentlich des Augustin, Gregor und Origenes, mystisch sein

*) Daher der Name Scholastiker, d. h. Lehrer und Schüler.

Streben, im Anschluß an Plato und Pseudo-Dionys in göttlichen Geheimnissen zu wühlen. Seine Schrift „über die Eintheilung der Natur" ist später durch die Priester verbrannt worden und daher selten. Dem Erigena erscheint mit Augustin die wahre Religion und die wahre Philosophie, Auctorität und Vernunft identisch — ein Satz, den seine Zeitgenossen noch für Wahnsinn und Gotteslästerung erklärten. Der Auctorität habe man sich zunächst zu unterwerfen, den Maßstab aber für die Beurtheilung gebe die Vernunft. Ganz wie Plotin macht nun Erigena den subjectiven Denkproceß zum objectiven Weltverlauf, indem er alles Vorhandene (die Natur) in vier Existenzformen vorführt: 1) die nicht geschaffene, schaffende Natur, d. h. Gott als Schöpfungsgrund, 2) die geschaffene und schaffende, d. h. die Ideenwelt, 3) die geschaffene, aber nicht schaffende Natur, nämlich die sinnenfälligen Dinge, und 4) die weder schaffende noch geschaffene, d. h. Gott als Schöpfungszweck. Im Grunde ist Alles Gott, der allein essentielle Substanz hat, denn durch ihn, von und zu ihm sind alle Dinge. An sich unerkennbar, kann er symbolisch mit jedem beliebigen Prädicat bezeichnet werden, z. B. nach Analogie mit dem Menschen als Trias (Sein, Weisheit, Leben); daher paßt auf ihn keine der Kategorien und man kann ihn ebensogut ein Nichts wie ein Etwas nennen; was er weiß und will, das ist er*). Alles ist Theophanie, d. h. nur soweit, als Gott in ihm ist, wirklich. Zum Nichtseienden rechnet also Erigena sowohl was überhaupt, als auch was für jede Stufe die Erkenntniß überragt; ferner das Potentielle, das Körperliche und das Böse. Seit Ewigkeit geht nun Gott in den vorbildlichen Ideen des Logos durch des Geistes „Brüten" hervor, um zuletzt für immer in sich zurückzukehren. Vergeblich mühte sich Erigena, diesen Pantheismus mit der Kirchenlehre zu versöhnen; die Persönlichkeit Gottes, Trinität, Sündenfall, Böses, Incarnation und Hölle werden umgedeutet oder entfernt; da er auch das Abendmahl geistig auffaßte, können wir es der Kirche nicht verdenken, wenn sie ihn verfolgte.

*) Vgl. Fr. Kirchner: „Zur Reform des Religions-Unterrichts" S. 10 f.

48. Realismus und Nominalismus.

Durch die ganze scholastische Zeit pflanzt sich ein heftiger Streit fort, der oft gewaltsam, ja blutig ausgefochten und nie geschlichtet wurde, nämlich der über das Verhältniß der Einzeldinge zu den Gattungsbegriffen (Universalien). Die Realisten behaupteten, die Universalien hätten objective Existenz, die Nominalisten, es wären nur Worte (nomina), d. h. Abstractionen, die nur in unserem Verstande existirten. Jene zerfielen wieder in platonische und aristotelische; während die Nominalisten die Formel aufstellten, die Gattungsbegriffe sind „nach den Dingen", sagten die Platoniker „vor", die Aristoteliker „in den Dingen". Es wäre für uns gradezu unbegreiflich, wie diese Streitfrage zu so furchtbarer Bedeutung kommen konnte, daß die Kirche den Nominalismus für häretisch hielt und verfolgte, wenn nicht einige theologische Dogmen sehr dadurch bestimmt werden mußten; die Trinität war in Gefahr, als Dreigötterei zu erscheinen, wenn die Personen derselben als wirklich existirend aufgefaßt wurden, das Abendmahl widerstrebte der kirchlichen Brotverwandlung, wenn Brot und Leib objective Realitäten waren. Dazu kam noch, daß die Nominalisten zugleich gegen die kirchliche Hierarchie Opposition machten; daher wurde der Realismus bald zur rechtgläubigen Logik (!), die mit um so größerer Zähigkeit festgehalten wurde, je geringer die Kenntniß der Alten war; kannte doch jene Zeit von Plato wahrscheinlich nur den Timäus, von Aristoteles aber nur die Kategorienlehre und die Schrift über die Interpretation. Der Streit selbst ward damals weder zuerst noch zuletzt durchgefochten; schon bei Plato's Ideen, Aristoteles' Formen, Chrysipp's vier Kategorien (S. 108) haben wir Ansätze dazu gefunden, ja vielleicht war schon Stilpo (S. 53) Nominalist. Auch durch die neuere Philosophie zieht sich der Streit, wie wir sehen werden, hin. Die alten Namen haben übrigens jetzt einen anderen Sinn, denn heutzutage stehen sich Idealisten und Realisten so gegenüber, daß jene den geistigen Dingen größere Bedeutung beilegen als den körperlichen, diese umgekehrt; ein moderner Realist ist also dem alten Nominalisten verwandt.

Um uns die Sache selbst klar zu machen, genügen wenige Worte. Bei Betrachtung ähnlicher Einzeldinge entsteht in uns allmählich ein Gattungsbegriff, der die ihnen gemeinsamen Eigenschaften enthält; z. B. abstrahiren wir von Eichen, Linden u. a. mit Fortlassung der unwesentlichen Eigenschaften den Begriff Baum. Da nun das Samenkorn, selbst wenn es lange isolirt gelegen, dennoch, sobald es in den Boden gelangt, zur Eiche, Linde u. s. w. wird, so entsteht in uns der Wahn, die in ihm liegende Gattungsidee *zwinge* das Samenkorn zu dieser und keiner anderen Gestalt, während doch nur die Gleichheit des Stoffes und der wirkenden Kräfte dieses Resultat hervorbringt. So personificirt, wie wir bei Plato auseinandersetzten, die Phantasie einen Vorgang und macht die Gleichartigkeit des Geschehens zu einer objectiven Sache. Wenn daher die Scholastiker auf Anregung des Commentators Porphyrios (S. 156) die drei Fragen behandelten: 1) ob die Universalien substantielle Existenz haben, 2) ob sie in diesem Falle Körper seien und 3) ob sie dann von den sinnenfälligen Dingen gesondert existiren — so werden wir jedesmal verneinend antworten.

49. Realisten.

Schon an *Erigena's* Neoplatonismus haben wir realistische Keime bemerkt. Diese entfalteten sich im 9. bis 11. Jahrhundert, aus welcher Zeit wir Remigius v. Auxerre (ca. 890), Fulbert v. Chartres († 1029) und Lanfranc, den Erzbischof v. Canterbury und Besieger des Berengar v. Tours († 1089) nur nennen. Auf's energischste aber hat diese Tendenz erst *Anselm*, Lanfranc's Schüler, verfolgt. Dieser, 1035 in Aosta adelig geboren, wurde Abt des Klosters Bec, dann Erzbischof von Canterbury, wo er trotz zweimaligen Exils die Prätensionen Gregor's VII. gegen seinen Landesherrn aufrechterhielt († 1109). Anselm's berühmtes Motto: „Ich glaube, um zu begreifen" heißt nicht etwa, wie noch bei Augustin und wie auch wir es gern anerkennen, aller Erkenntniß Voraussetzung ist die vertrauensvolle Hingabe an den Gegenstand resp. Lehrer; sondern der katholische Kirchenglaube ist der unerschütterliche Fels, gegen den man

vergeblich anstürmen wird, die absolute, unantastbare Wahrheit, die man zu erkennen streben oder, wenn man sie nicht erkennen kann, verehren soll. — In seinem „Dialog über den Grammatiker" faßt Anselm die Einzelwesen mit Aristoteles noch als Substanzen im vollsten Sinne, die Gattungen als abgeleitete, aber im „Dialog über die Wahrheit" läßt er jede einzelne Wahrheit des Seins oder Erkennens von der Wahrheit an sich (d. h. Gott) abhängen. Am bekanntesten ist jedoch sein ontologischer Beweis fürs Dasein Gottes, d. h. der Versuch, aus der bloßen Definition Gottes Existenz zu erschließen. Nachdem er schon im „Monolog" ganz realistisch aus den Einzeldingen ein absolutes, höchstes und letztes Wesen gefolgert hatte, durch welches und in welchem alle Dinge seien, so schließt er im „Proslogium" so: Auch der Atheist müsse zugeben, daß Gott sei; denn auch er bezeichne Gott als das höchste Gut, welches gedacht werden könne; folglich sei dieses höchste Wesen in seiner Vorstellung. Da nun aber ein Wesen, welches (außerdem daß es in der Vorstellung sei) auch noch existirte, höher wäre, als dasjenige, welches blos gedacht würde, so müsse Gott wirklich auch objectiv existiren. — Schon Anselm's Zeitgenosse, Mönch Gaunilo, hat hierin den Fehlschluß erkannt, daß aus dem Gedachtwerden eines Dinges noch lange nicht seine objective Existenz folge; und Kant hat hierin eine grobe Erschleichung gefunden, denn hundert gedachte Thaler sind nicht weniger als hundert existirend gedachte. Anselm hat höchstens dies erschlossen, so gewiß Gott ist, hat er Realität, was aber nur leere Tautologie ist. Auch der Atheist wird nicht leugnen, daß Gott in der That objectiv existirend gedacht werde, woraus aber wieder seine Existenz nicht folgt. Anselm setzt eben, was er beweisen soll, als vorhanden voraus. Aber auch zugegeben, dieser Beweis wäre stringent, so hätte er doch nur ein höchstes Wesen (Kraft, Stoff u. a.), aber nicht den persönlichen Christengott bewiesen. Endlich hat Anselm das „Sein in der Vorstellung" in zwiefachem Sinne gefaßt, einmal als vorgestellt werden, dann als existiren; dieselbe Doppelsinnigkeit, die wir bei den Eleaten

hervorhoben (S. 30), als ob die äußere Existenz ein Vorzug vor dem Gedachtsein wäre. — Die Satisfactionstheorie Anselm's, welche noch jetzt Kirchenlehre ist, können wir nur andeuten. Die Menschen, zu Gottes Ehre geschaffen, haben ihn durch den Sündenfall unendlich beleidigt, also unendliche Strafe verdient, die nur durch unendliche Genugthuung abgewendet werden kann. Diese fordert Gottes Heiligkeit; seine Liebe würde sie gern leisten, aber seine Gerechtigkeit verbietet das. Da nun weder Gott, noch ein Engel, noch ein Mensch Satisfaction leisten kann, muß es der Gottmensch thun. Anselm hat den Sühnproceß, der nach Origenes u. A. zwischen Mensch und Teufel stattfand, in Gott selbst verlegt; aber die ganz juristische, duellartige Auffassung der Sache, die einseitige Betonung des Todes Christi, die Ungerechtigkeit und Grausamkeit, welche dadurch Gott zugeschrieben wird, lassen diese Theorie als ungenügend erscheinen.

50. Nominalisten.

Unter den „modernen Dialektikern", wie die Nominalisten im 12. Jahrhundert hießen, da sie dem Aristoteles ihre Auffassung der Universalien beilegten, ragte zuerst Roscellin von Compiègne hervor (ca. 1090), doch werden schon Robert von Paris und Arnulf von Laon als seine Vorgänger genannt. Da seine Lehre zum Tritheismus führen mußte, wurde er von Anselm bekämpft, vom Concil zu Soissons (1092) verdammt.

Sein Schüler Petrus Abälard (1079—1142), ebenso berühmt durch seine unglückliche Liebe zu Heloise, wie durch seine zweimalige Verdammung durch die Kirche, verfolgt vom Neide besiegter Gegner und vom Fanatismus des engherzigen Bernhard v. Clairvaux, schlägt einen mildern Nominalismus vor. Er findet nämlich nicht in den einzelnen Worten, wohl aber in den Aussagen das Allgemeine. Denn ein Ding könne nicht von einem Dinge ausgesagt werden, das Allgemeine aber sei das von mehreren Dingen Prädicirbare, also kein Ding. Das Allgemeine hat also keine selbständige Existenz vor dem Einzelding.

Doch gesteht Abälard dem Augustin zu, die Ideen seien wenigstens in Gott vor der Weltschöpfung vorhanden gewesen, aber doch auch als subjective Begriffe (conceptus, daher Conceptualismus). Gottes Denken bezieht sich nun nach Abälard auf's Einzelne; daher ist hier ein Schwanken unseres Dialektikers unverkennbar. — Die Trinität findet er schon in Plato's Gutem, Ideenwelt und Weltseele angedeutet, indem er sich, um Roscellin's Häresie zu meiden, den Monarchianern (S. 180) zuneigt. Gottes Allmacht wird durch seine Weisheit zur Nothwendigkeit, so daß er auch die Welt aus seinem Wesen, wenn auch zeitlich, schafft und selbst das Böse hervorbringt. Doch lenkt er es auch zum Guten. In der Ethik, für welche Abälard's Buch: „Erkenne dich selbst" wichtig ist, betont er das Gewissen; nicht auf äußeres Thun, sondern auf Gesinnung komme es an; Tugend sei der zur Eigenschaft gewordene gute Wille, oder die bleibende Zustimmung zum erkannten Guten, d. h. Gott. Während bisher der Mensch bei den Alten und den Kirchenvätern nur als Glied eines Ganzen (Volkes, Staates) betrachtet wurde, stellt Abälard zum ersten Male in moderner Weise die subjective Ueberzeugung in den Vordergrund. Die Erbsünde erscheint ihm daher vielmehr als Strafe denn als Schuld, und ein sündloses Leben wenn auch schwer, doch nicht unmöglich.

War auch Abälard vom Hange, sich an Auctoritäten anzuschließen, so wenig frei, daß er nicht einmal von Aristoteles abzuweichen wagt, so liebte und übte er doch zeitlebens die Forschung. Um sich zu rechtfertigen, leitet er Logik vom Logos, dem Sohne Gottes (!), ab, rühmt die Seligkeit jeder Erkenntniß, auch des Bösen, zieht die forschenden, wenn auch irrenden Heiden den gesetzlich-fleischlichen Juden (und Christen) vor. In allen seinen Schriften sucht er selbst Einwände heraus, um sie ausführlich zu widerlegen, denn der Zweifel bahne den Weg zur Wahrheit; sein Buch: „Ja und Nein", welches die sich widersprechenden und aufhebenden Aussprüche der Kirchenlehrer trocken gegenüberstellt, hat diese läuternde Tendenz. So werden wir denn nicht anstehen, Abälard als einen Rationalisten und für jene Zeit freien Denker zu bezeichnen.

Als Vermittler zwischen Nominalismus und Realismus nennen wir hier: Wilhelm von Champeaux († 1121), den Freund des B. v. Clairvaux, Bernhard von Chartres, Wilh. von Conches und Adelard von Bath, welche, sämmtlich vor 1150, Plato mit Aristoteles zu versöhnen strebten. Walter von Mortaigne († 1174) sagt in diesem Sinne sogar, wir bezeichnen die Dinge je nach dem Standpunkt, ob wir auf das Gemeinsame oder Verschiedene sehen, als Gattung oder Einzelnes, während Gilbert de la Porrée († 1154) die singulären und generellen Subsistenzen so unterschied, daß er jenen das Sein und Substanz-Sein, diesen nur das erstere beilegte. Während die Ideen nur als Formen existiren, sind die sinnlichen Dinge zugleich Form und Materie; daher wollte er auch nicht die sechs Kategorien: Thun, Leiden, Ort, Zeit, Lage und Haben der Substanz inhäriren lassen. Die späteren Scholastiker (auch Leibniz) sehen sogar nur drei: Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an. — Durch Abälard angeregt, stellte Petrus der Lombarde († 1164) seine vier Bücher „Sentenzen" von Kirchenlehrern zusammen, die grade wegen ihres Mangels an Eigenthümlichem die immer wieder ausgelegte Kirchendogmatik geworden sind. Aehnlich schrieb Alanus ab Insulis († 1203), eifriger Bestreiter der Waldenser, seine kurze aber gründliche Schrift „über die Artikel des Glaubens". — Der Lehre Gilbert's verwandt ist die des Johann von Salisbury († 1180), der in seinem, für die Kenntniß des damaligen Schulbetriebes wichtigen „Metalogicus" die Universalien als den Dingen immanente Formen auffaßt, die nur Abstraction von ihnen trenne. Da ihm von Aristoteles schon das ganze „Organon" bekannt ist, so legt er auf die classischen Studien großes Gewicht, obgleich er durch die große Anzahl verschiedenster Lehrer in logisch-theologischer Bildung bewanderter war, als irgendein Zeitgenosse.

51. Arabische und jüdische Philosophie.

In Mohammed († 632) erhob sich die Reaction des Juden- und Heidenthums gegen das äußerlich siegreiche Christenthum zu selbständiger Religionsgestaltung. Denn trotz der systematischen Verfolgung der Häretiker hatten sich ebionistische, monarchianische und spiritualistische Elemente erhalten, welche sich gern gegen die bereits ganz verweltlichte Kirche verbanden. Unter den Abbassiden in Bagdad und den Omijaden in Cordova blühten Künste und Wissenschaften auf's neue empor, besonders Medicin, Astronomie und Mathematik. Auch lernten die Araber durch griechische und syrische Christen den Aristoteles kennen, dessen encyklopädischer Charakter ihnen die hellenische Philosophie der Hauptsache nach erschloß; sein Gottesbegriff sagte ihnen zu, sein logisches Organon war ihnen willkommen. Allmählich wurde auch Plato und Proklos bekannt, so daß die Araber für die Christenheit Vermittler hellenischer Weisheit wurden. Sie selbst blieben aber, durch Glaubensrücksichten ebenso eingeschränkt wie die Scholastiker, bei ganz äußerlicher Benutzung der Philosophie stehen. Sämmtlich Aerzte, suchten die einen zuerst die philosophischen Gedanken mit ihrer Orthodoxie zu vereinigen, und da ihnen dies natürlich nicht gelang, verhielten sich die anderen skeptisch gegen die Philosophie, um in der Theologie desto positiver zu werden.

Alkendi*) aus Basra, Zeitgenoß des Erigena, betonte in seinen 283 verlornen Schriften, die namentlich Logik und Naturwissenschaft betrafen, den Zusammenhang der Dinge. — Alfarabi († 950 zu Bagdad) bestimmt als das Ziel der Philosophie, Gott zu erkennen und ihm ähnlich zu werden. Die Universalien haben keine selbständige Existenz. Mit Unterscheidung des Möglichen vom Nothwendigen beweist er Gottes Dasein als der letzten bewegenden Ursache, wie Aristoteles. Gott, das höchste Gut, ist zugleich Denken, Gedachtes und Denkendes; Wille, Gewolltes und Wollendes. Alles ist durch Emanation aus ihm

*) Alle diese Männer haben gewöhnlich fünf bis sechs Namen, z. B. Alkendi: Abu Jusuf Jacub Ibn (= Aven, Sohn) Eshak Al Kendi.

geworden; nur der durch Einstrahlung des „thätigen Verstandes" Gottes erworbene Intellect des Menschen ist ewige Substanz. Alles, auch das Uebel, geschieht durch Gottes Rathschluß. — Avicenna († 1036 zu Ispahan), der „Fürst der Aerzte und erste Philosoph nach Aristoteles", hat den realistischen Streit entschieden, ehe er noch im Abendland entbrannte. Denn die Gattungsbegriffe, lehrt er, sind sowohl vor den Dingen in Gott als auch in ihnen und nach ihnen (nämlich in unserer Abstraction). Der Intellect also bildet in den Formen die Allgemeinheit; denn er richtet sich, außer auf die Dinge, auch auf sich selbst. Die durch Emaniren entstandene Welt muß von Gott fortwährend im Dasein erhalten werden. Unsere Gotteserkenntniß wird sowohl durch Unterricht als auch durch plötzliche Erleuchtung bewirkt. — Ben Jahia „der Ketzer" verband indische Religionslehren mit moslemischer Speculation. — Gegen die bisher Betrachteten richtete sich Algazel († 1111 in Tus), indem er zuerst im „Makacid" die Ansichten der Philosophen darstellte, um sie dann im „Tehafot" vom Standpunkte des Koran aus zu widerlegen; er theilt, Skeptiker und Mystiker zugleich, alle Philosopheme in solche, die der Religion nützen oder schaden.

Während die arabische Philosophie im Orient verschwand, erhebt sie sich nun in Spanien, durch weitgehende Toleranz befördert. Avempace († 1138 in Granada), von dem nur Bruchstücke vorhanden sind, empfahl die Philosophie als besten Weg, zu Gott emporzugelangen. — Aventophail († 1190 zu Sevilla) entwickelt in seinem „Naturmenschen", wie später Rousseau, daß der Mensch am besten durch Loslösung vom geschichtlichen Zusammenhang zur Selbständigkeit gelange. Die Religion scheint ihm nur Zuchtmeister der Massen zu sein. — Averroës († 1198), Oberrichter von Marokko, bekämpfte den Algazel glücklich und faßte Aristoteles neuplatonisch auf. Aus dem höchsten thätigen Verstande geht eine lange Reihe immer geringerer Intelligenzen hervor, deren unterste die das sichtbare Universum durchdringende Weltseele ist. Die Materie, ewig und nothwendig, enthält die Keime zu Allem, was je werden kann. Durch Verbindung der Weltseele mit dem Intellect unserer

einzelnen Organe entsteht unsre Erkenntniß. Das Selbstbewußtsein verschwindet beim Tode, wie auch der einzelne Mensch, nur der Geist, der in der Gattung lebt, bleibt. Die Philosophie beruht auf der Einigung dieses Gattungsgeistes mit dem höchsten Verstande; auch sie ist ewig, während die Philosophen selbst vergehen. Durch diesen (spinozistischen) Verzicht auf sich selbst erhebt sich Averroes auf einen hohen Standpunkt. Die Religionen, deren die Menge doch nicht entbehren kann, will er nicht antasten, obgleich er selbst als Ketzer verfolgt wurde. — Als eine Art arabischer Sophisten (S. 40) haben wir uns die Medabberim d. h. Redenden zu denken, welche ihre Begriffe nicht den Dingen nachbilden wollten, sondern die Dinge ihren Begriffen; denn es gebe keine sichere Erkenntniß von den Sachen, da im Verstande immer das Gegentheil sein und gedacht werden könne.

Auch die Juden haben theils durch ihre Kabbala, theils durch Commentare zu den Griechen die Scholastik beeinflußt. Die Kabbala (Ueberlieferung), mit Unrecht auf Abraham zurückgeführt, hat an der Septuaginta ihr Vorbild, ist aber erst im 5. bis 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden. Parsische, neuplatonische, christliche und mohammedanische Einflüsse trafen mit der spätern jüdischen Tendenz, Gott möglichst transscendent zu denken, zusammen. So schildert denn das Buch Jezirah (Schöpfung) Gott, die Mittelwesen (Sephiroth = Zahlen) und Welten; Sohar (Glanz) dagegen den unerkennbaren „Alten der Tage", aus dessen Licht zuerst der Urmensch (Adam Kadmon), sein Sohn, das Wort, dann zehn schwächere Lichtwesen und vier Welten emanirten. Die sinnliche Welt ist eine stets entstandene und zurückgenommene Ausstrahlung des Ensof (Gott), die man sich nach den confusen Beschreibungen als eine Zahl vor- und rückwärtsquellender concentrischer Lichträder zu denken hat. — Freier von diesem neuplatonischen Wust ist Avicebron's († 1080) Gedicht „Quell des Lebens", aus dem uns nur die Behauptung interessirt, daß stets Form und Materie beisammen sei, indem sich die erste Materie in die körperliche und geistige Materie sondert. Aber auch er, wie das dem Aristoteles unterschobene: „Von den Ursachen", personificirt hauptsächlich logische

Vorgänge. Zwischen beiden sucht Maimonides († 1204 in Kairo) zu vermitteln. In seinem „Lehrer der Zweifelnden" wendet er sich mehr dem Aristoteles zu, bestreitet aber die Ewigkeit der Welt, rationalisirt, ohne doch der Schrift zu widersprechen, verwirft die Astrologie, aber auch nicht consequent. Indem er die Willensfreiheit vertheidigt, empfiehlt er die Tugend um ihrer selbst willen. Trotz vielfacher Verketzerung war Maimonides bald bei Juden und Christen sehr angesehen.

52. Die Aristotelische Scholastik.

Durch die Araber, aber auch durch Griechen, wurde der Occident allmählich mit immer mehr Schriften des Aristoteles bekannt. Natürlich übten auch arabische und jüdische Lehren Einfluß, besonders auf Italien, wo das von Kaiser Friedrich II. begünstigte Buch: „Ueber die drei Betrüger" (Moses, Christus, Mohammed) entstand. Pantheistische Anklänge finden wir bei Amalrich von Bene († 1207 zu Paris) und David von Dinanto, deren Schriften sammt Erigena's und den naturphilosophischen des Aristoteles von Innocenz III. 1215 verflucht wurden. Mit wachsender Kenntnißnahme kommt jedoch Aristoteles immer mehr in Ansehn und damit jene spitzfindige, übergründliche und langweilige Disputirmethode der Scholastik, welche jede Behauptung nicht eher für bewiesen hält, als bis alle Gegengründe sammt ihren Untertheilen positiv und negativ widerlegt sind. — Der Realist Alexander von Hales († 1245 in Paris) benutzt zuerst Aristoteles ausgiebig für seine orthodoxe Dogmatik. — Wilhelm von Auvergne († 1249 zu Paris), der die Araber häufig bekämpft, betrachtet die Ideenwelt Plato's als Gottes Sohn und stellt unsre Seele so selbständig dem Leibe gegenüber wie den Citherspieler der Cither.

Albert der Große (1193—1280), ein Graf Bollstädt aus Schwaben und Dominikaner in Köln, besaß solche Gelehrsamkeit, daß ihn seine Zeitgenossen als Zauberer fürchteten. Nicht mit Unrecht hat man ihn „den Affen des Aristoteles" genannt, denn wie dieser umfaßt er alle Kenntnisse seiner Zeit,

wie dieser denkt und schließt er. Die Logik zerlegt er in die Lehre vom Begriffe und Urtheil; die Metaphysik handle vom Seienden und seinen Hauptprädicaten, nämlich Einheit, Wirklichkeit und Güte. Die Frage nach den Universalien entscheidet er ganz wie Avicenna, die nach der Stellung der Materie wie Averroes. Die aristotelische Entelechie, welche, vorhanden in der Materie als Ziel der Bewegung, erst wirklich wird im Object, nennt er Quiddität (S. 85 f.). Wie dem Aristoteles erscheint auch Albert das in unsere Sinne Fallende als das für uns Erste, während es in der That das Spätere ist (S. 82), daher zieht er, wie jener, den kosmologischen Beweis für's Dasein Gottes allen anderen vor. Gott, der schlechthin einfache, thätige Verstand, ist für unser Denken unfaßlich; nur das innere, uns eingegossene Licht verbindet uns ihm. Darin zeigt Albert einen klaren Vorschritt der Scholastik: Er glaubt nicht mehr, wie Anselm, um (Alles) zu begreifen, sondern unterscheidet beweisbare und unbeweisbare Dogmen; letztere, die specifisch christlichen Offenbarungssätze, müssen einfach geglaubt werden. In philosophischen Fragen will er unbedingt dem Aristoteles, in theologischen dem Augustin folgen — eine doppelte Buchführung, die trotz allen Scharfsinns, den die Scholastik darauf verwandte, doch die Kirchenlehre verächtlich machen mußte. So bekämpft er die Ewigkeit der Welt, ohne die logische Nothwendigkeit dieses Gedankens zu bestreiten und emanatistische Neigungen ganz zu verleugnen (summa tr. IV, 1), denn als den Anfang der Schöpfung setzt er die vier Gleichzeitigen: erste Materie, Zeit, Himmel und ewige Intelligenzen. Obgleich jede folgende Ursache durch die frühere bedingt, also mit Nothwendigkeit bestimmt wird, vertheidigt er doch, um das Böse, welches ihm übrigens nur Privation zu sein scheint, nicht Gotte zuzuschreiben, die Willensfreiheit, die aber, als „Fähigkeit zu wählen" definirt, unsicher zwischen Verstand und Wille hin- und herschwankt. Die allgemeine Weltseele des Averroes verwirft Albert entschieden, aber seine Erklärung der göttlichen Allgegenwart streift doch daran. Ueberhaupt macht dieser Punkt allen, durch die Araber beeinflußten Scholastikern sehr zu schaffen.

Thomas von Aquino (1224—74), Dominikaner, aus gräflicher Familie, der Schüler Albert's, eröffnet die Blüthe der Scholastik. Es giebt, sagt er (contra gent. III, 50), kein höheres Glück als das Erkennen; die menschliche Vernunft kann Gott erkennen, weil sie sich darnach sehnt. Denn wir sind ihm ähnlich, und was den Principien unsrer Natur zuwider ist, widerspricht auch dem Wesen Gottes. Daher verzichtet Thomas offen darauf, die specifisch christlichen Dogmen zu begreifen: die Philosophie hat es mit der Erscheinungswelt, die Theologie mit der Offenbarung, das künftige Leben mit der Anschauung zu thun. Thomas wird überwiegend vom theoretischen Interesse geleitet, auch die Dogmen will er wenigstens als nicht widersinnig darthun. Diese strenge Sonderung zwischen Rationellem und Offenbartem in der Theologie, welche Thomas zuerst durchführte, hat als „Thomismus" die Herrschaft in der katholischen und evangelischen Kirche erlangt und findet sich auch bei Locke, Leibniz und Kant. Aber hierin müssen wir einen Dualismus erkennen, der, zwar nothwendig für jede Verbindung von Theologie und Philosophie, sich bei allen Lehren des Thomas zeigt. Als gemäßigter Realist verwirft er zwar die selbständige Existenz der Ideen, erkennt sie aber als in Gott vor der Welt existirend an; denn sonst würde alle unsre Wissenschaft Täuschung sein. Und die Wahrheit existirt, denn selbst wenn man dies leugnete, so wäre doch diese Leugnung wahr. Die Wahrheit aber ist Gott. Doch erfordert unser auf's Einzelne gerichteter Verstand andere Beweise für Gottes Dasein: Natur und Gewissen beweisen ihn; er ist die erste, nothwendige, wirkliche und intelligente Ursache der Welt, welche als reine Substanz, einfache Form, absolute Vollkommenheit und höchstes Gut gedacht werden muß. Aber während er nichts gegen die Naturordnung thun soll, so ist er doch auch nicht an dieselbe gebunden; er kann also die Mittelursachen durch die über-, aber nicht widernatürlichen (!) Wunder aufheben. Und wie Thomas so Gottes freien Willen vor der Nothwendigkeit zu retten wähnt, so sucht er auch dem Menschen, dem letzten Zweck der Welt, durch Unterscheidung des Zufälligen vom Vorher-

bestimmten Freiheit beizulegen. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, d. h. aus Materie und Form, die Seele gehört mit Gott und den Engeln zu den stofflosen Formen; die dem Stoff anhaftenden sind in den sinnlichen Dingen. Für diese ist das Princip der Individuation die Materie; doch unterscheidet Thomas die erste Materie, d. h. die Möglichkeit quantitativ bestimmt zu werden, von dem nirgends formlos vorhandenen Stoffe. Alles ist von Gott geschaffen, auch die Seelen, nachdem er die beste Welt aus vielen möglichen ausgewählt hatte*); doch hält Thomas den zeitlichen Weltanfang nur für einen Glaubenssatz, den die Schöpfung aus Nichts noch nicht beweise. Zu den Engeln gehören auch (nach Aristoteles) die Gestirne. Die menschliche Seele, welche als Entelechie des Leibes definirt wird, soll stofflos, aber mit animalischen und vegetativen Functionen ausgestattet sein, was sich offenbar widerspricht. Ebenso, wenn der Verstand ohne Organ wirken, doch aber keine angeborenen Ideen haben, sondern nur durch die Sinne die Außenwelt aufnehmen soll. Wie Albert, bekämpft auch Thomas die Einheit des „thätigen" Verstandes in allen Wesen, besonders wegen der dadurch gefährdeten Unsterblichkeit, die er sogar auf die niederen Leibeskräfte ausdehnt. In der Ethik zerlegt er die Tugenden wie Aristoteles und Plotin. Die Freiheit definirt er richtig als das vernunftgemäße, also naturnothwendige Handeln (Summa I, 105); nicht der Wille, sondern die Vorstellung giebt den Ausschlag. Und doch sollen die drei theologischen Tugenden, welche Thomas als die höchsten uns von Gott „eingegossen" werden läßt, Sache des Willens sein, der freilich wieder nichts ohne göttliche Gnade vermag. So siegt doch das praktisch-kirchliche Interesse über sein freies theoretisches, das Uebernatürliche über das Natürliche. — Die großartigste Anwendung hat das thomistische System in Dante's († 1321) unsterblichem Werk: „Die göttliche Komödie" gefunden.

Johann Duns Scotus, der als Franciskaner sehr jung (34jährig?) 1308 in Oxford starb und die Schule der Scotisten

*) Diesen Optimismus lehrte auch Leibniz. Vgl. Kirchner, „Leibniz' Leben und Denken" S. 223.

hervorrief, ist der größte Scholastiker; denn an ihm treten alle Vorzüge und Mängel dieser Richtung am schärfsten hervor. Kühne Skepsis verbindet sich mit Auctoritätssucht, Scharfsinn mit praktischer Tendenz, große dialektische Begabung mit energischem Einheitstriebe. Solchem Geiste gegenüber erscheint uns das vornehme Bekritteln der Scholastik als Gerede der Unwissenheit. Das Verhältniß des Scotus zu Thomas ist treffend mit demjenigen Kant's zu Leibniz verglichen worden (Ueberweg, Gesch. d. Phil. II, 212); Thomas und Leibniz sind Dogmatisten, Scotus und Kant Kritiker; während aber Kant auf's sittliche Bewußtsein die „praktische Vernunft" reflectirt, ist für Scotus die Kirche letzte Auctorität; Beide zersetzen die Offenbarungslehren, halten aber doch deren Kern fest „zu praktischem Behuf". Denn der Aquinate stellte den Verstand als Höchstes hin, Duns dagegen den Willen; jener das Erkennen, dieser das Thun. Mit dem Letztern hat es die Theologie zu thun, die er daher auch, bei aller seiner Orthodoxie, kaum als Wissenschaft gelten läßt; freilich soll die Philosophie ihr nur dienen, sich aber nicht hineinmischen, obgleich Duns den Zweifel als sehr berechtigt anerkennt. Höchst interessant ist nun sein Bemühn, die Gegensätze von Vernunft und Glaube doch zu vermitteln, ein Zug, worin er mit dem Philosophen im Talar: Schleiermacher, Aehnlichkeit hat. Er ist Realist wie Thomas und legt der Materie auch Realität bei, aber nicht sie ist das individualisirende Princip, sondern die Form; erst durch diese wird aus der Washeit (Quidität) die Diesheit (Häcceität). So werde aus dem Thiere durch Hinzutreten der Menschheit Mensch, der Sokratität Sokrates! Der Begriff des Seins umfaßt Alles, Gott und Welt. Gott, der reine Thätigkeit ist, kann nicht direct erkannt, sondern nur aus den Werken als letzte Ursache und höchster Zweck erschlossen werden. Die allererste Materie hat sich durch göttlichen Willensact immer mehr individualisirt. Der Wille ist überhaupt in Gott wie im Menschen das Höchste; er wird nicht durch den Verstand bestimmt. Scotus ist Indeterminist, Thomas war Determinist; während bei diesem z. B. Christus auch ohne Adams Fall hätte erscheinen müssen, hätte Gott nach jenem die Welt

auch auf jede andre Weise erlösen können; denn Gott hat absolute Willkür. Und doch unterwirft Duns auch ihn dem Satz des Widerspruchs, sein Wille hängt doch schließlich von seinem Wesen ab, also von seinem Verstande. Ebenso beim Menschen: nicht der entwickelte Gedanke bewegt den Willen, sondern dieser zieht den unentwickelten Gedanken ans Licht. Da aber doch dieser Gedanke wieder ein Werk des Verstandes, also nothwendig ist, so trifft auch hier Freiheit mit Nothwendigkeit zusammen. Unsre Erkenntniß soll auch unsre eigne Thätigkeit, zugleich aber von göttlicher Erleuchtung abhängig sein; das Natürliche ist das Uebernatürliche, das Zufällige im Grunde nothwendig. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Duns ist etwas gut, weil's Gott (aber doch seinem Wesen gemäß!) gebietet. Andrerseits wird das Wunder in dem Grade vertheidigt, daß, zum Zweck der Brodverwandlung, ein Ding ganz vergehn und ein andres an seine Stelle treten kann; wie denn auch Duns der eifrigste Verfechter der, erst 1854 zum Dogma erhobenen „unbefleckten Empfängniß Mariä" gewesen ist!

53. Selbständige Regungen.

Gegen den einseitigen Aristotelismus der drei großen Scholastiker Albert, Thomas und Duns regte sich schon unter den Zeitgenossen lebhafte Opposition, die sich entweder auf Plato stützte, wie Heinrich Göthals aus Muda bei Gent († 1293), oder auf die Naturkunde, wie Roger Baco aus Ilchester († 1294), oder endlich selbständige Versuche auf dem Gebiete der Logik machte, wie Petrus Hispanus aus Lissabon († als Papst Johann XXI. 1277) und Raimundus Lullus aus Majorka († 1315). Baco ist durch Betonung der Physik und Mathematik, der Empirie und Sprachstudien der Vorläufer der neuen Zeit geworden, wenn er auch, trotz seiner Bekämpfung der Auctoritätssucht, selbst sehr von Auctoritäten abhängt. Dem Hispanus verdanken wir ein zusammenfassendes logisches Werk, dessen siebenter Abschnitt eine Fortbildung der aristotelischen Logik zeigt. Lullus endlich rühmte sich in seiner „großen Kunst" Alles zu beweisen, indem er durch Drehung sechs concentrischer Kreise

alle möglichen tief- und unsinnigen Prädicate mit verschiedenen Begriffen zusammenbrachte. Daß dieses ganz mechanische Combiniren aristotelischer, christlicher und kabbalistischer Brocken unzählige Anhänger fand, ist der beste Beweis für die wissenschaftliche Impotenz der Zeit.

Eine gesunde Reaction gegen den Realismus wurde durch Pierre Aureol und Durand von St. Pourçain († 1332) angebahnt, durch Wilhelm von Occam († 1347), den Schützling Kaiser Ludwigs, durchgeführt. Ihm sind die Individuen die wahren Realitäten; die Gattungen existiren nicht substantiell (subjectiv), sondern blos als Vorstellung (objectiv) *). Aristoteles' Kategorien theilen nur Worte, nicht Dinge ein; die Worte wiederum sind nur willkürliche, oft trügerische Zeichen. Daher ist der beste Erkenntnißweg die Intuition unserer eigenen Seelenzustände; die Außenwelt dagegen sollen wir aus der Erfahrung durch Induction erkennen. Die sensitive Seele vergeht mit dem Leibe, die intellectuelle nicht. Die christlichen Dogmen hält Occam nicht für beweisbar, ja für „die Weltweisen" haben sie nicht einmal Wahrscheinlichkeit. Wie Duns, sieht er die Sittengebote nicht als absolut nothwendige an. Um seinen offenbaren Unglauben zu verdecken, erklärt er den Willen, das Unbeweisbare zu glauben, für ein Verdienst.

Zum Schluß erwähnen wir noch einige um die Logik verdiente Nominalisten: Joh. Buridan, † als Rector zu Paris 1350, der durch seine „Eselsbrücke" den Mittelbegriff der Schlüsse auffinden lehrte und die Frage nach der absoluten Willensfreiheit nicht entscheiden wollte **); Pierre d'Ailly († 1425), der mit Occam die Selbsterkenntniß und Syllogistik als die sichersten Erkenntnißquellen verfocht; Gabriel Biel († 1495), der „letzte Scholastiker" (obgleich es bis heute noch viele von der Zunft giebt!), der Occam's Lehren übersichtlich zusammengestellt hat.

*) Heute ist der Sinn von subjectiv und objectiv gerade der umgekehrte!

**) Vgl. Fr. Kirchner, „Freiheit des Willens" S. 29.

54. Die Mystik.

Wie wir früher den Neuplatonikern und der Gnosis begegnet sind, so finden wir parallel der soeben geschilderten Scholastik die Mystiker, welche, dem phantastisch gefühlvollen Zuge der Zeit gemäß, die stille Versenkung in Gott der scharfsinnigen Beschäftigung mit dem Gottesbegriff vorzogen. Auch hier lassen sich deutlich mehrere Richtungen unterscheiden. Wäre die Mystik (vom griechischen myo = ich schließe die Augen) blos Gefühlssache, blos Glaube gegenüber dem Wissen, so könnten wir sie füglich der Kirchengeschichte überlassen; aber sie war vielmehr im Gegensatz zur Rechtfertigung des Dogmas vom Verstande (Scholastik) die Selbstverständigung des Geistes über das im Gemüth Erlebte, eine Selbstvertiefung des christlichen Denkens. Da es der Verstand hier mit oft incommensurablen Gefühlszuständen zu thun hat, so sind die mystischen Sätze oft formlos und überschwänglich, oft aber auch tiefsinnig und großartig.

Die orthodoxe Richtung der Mystik wird durch Bernhard von Clairvaux († 1153), Abälard's Gegner und Prediger des zweiten Kreuzzugs, eingeleitet. Nicht Disputiren, sondern Leben, nicht Grübelei, sondern Contemplation scheint ihm das Höchste. Wir erkennen Gott nur durch demüthige Liebe; Freiheit des Menschen und göttliche Gnade vereint erlösen uns. — Hugo von St. Victor (bei Paris), ein deutscher Graf († 1141), gründet auf die Liebe die Gotteserkenntniß; denn wo Liebe, sei auch Licht. Das Denken führt zur Meditation, diese zur Contemplation, diese zur Ekstase, welche uns zu Gottes Ebenbild macht. Im künftigen Leben werden selbst unsere Sinne in Vernunft, diese in Intelligenz verwandelt werden, die endlich in Gottes Wesen übergehen soll. Hugo's Schüler Richard († 1172) und Walter († 1180) haben diese Grundzüge mit viel Phantasie und wenig Logik durchgeführt. — Mit Bevorzugung Plato's vor dem herrschenden Aristoteles hat Joh. Fidanza, Bonaventura genannt († als Franciskanergeneral 1274), Hugo's Lehren fortgebildet. Die aristotelische Tugend genüge nur für Kinder der Welt; höher stehe das mönchische Leben, noch höher aber die Contemplation, die sich durch sieben

Stufen zu Gott erhebe. Aber trotz seiner metaphysischen Reminiscenzen aus Plato, hat auch er nicht versucht, sich das Wesen des Mystischen klar zu machen. — Eigenthümlich ist im 15. Jahrh. die Verbindung christlicher Lehren mit oberflächlicher Naturkunde, wie sie Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog († 1430), angestrebt hat. Vor dem Buch der Offenbarung sollen wir das der Natur lesen; Gott sei am besten aus und in uns selbst erkennbar; die Liebe zu ihm lasse uns allmählich in ihn hineinwachsen. — Charlier Gerson endlich († 1419 als Kanzler der pariser Universität) hat die Mystik gegen die Angriffe der Scholastik vertheidigt. Nur die mystische Theologie führe von dem stürmischen Meere sinnlicher Begierden und weltlicher Wissenschaft zum sichern Hafen der Ewigkeit, auf dem Wege der Liebe, die uns zum Geliebten fortreißt und mit ihm vereinigt.

Neben diesen wissenschaftlich-mystischen Bestrebungen geht die praktische Mystik her, welche aus Opposition gegen die Gesetzlichkeit und den Aberglauben der Kirche in Heterodoxie geräth. Die Pantheisten Bene und Dinant haben wir schon S. 200 erwähnt; im 13. Jahrh. wirkten die Minoriten David von Augsburg und Berthold von Regensburg durch volksthümliche deutsche Predigten auf innige Liebe zu Gott und zum Nächsten; die Pasagier in Italien, Katharer und Waldenser in der Provence, Begharden in den Niederlanden setzten deren Bestrebungen in Vereinen fort. Am eigenthümlichsten aber ist Meister Eckhart, Dominikaner-Provinzial († 1329 zu Köln), der platonische und aristotelische Ideen mit praktischem Christenthum zum Pantheismus ausbildete. Er pflege, sagt er, zu sprechen von Abgeschiedenheit, von der Wiedereinbildung in Gott, von dem hohen Adel der Seele und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Indem Eckhart mit Gilbert (S. 196) von Gott, dem bestimmbaren, die Gottheit, das über jedes Prädicat erhabene Absolute, unterscheidet, betrachtet er sie als den stetigen Proceß, in dem Alles entsteht und vergeht; fort und fort wird in ihm das Wesen durch Natur (d. h. Materie durch Formen) zur Creatur. Die Personen in der Trinität sind nur Existenz-

weisen der Gottheit. Gott muß sich erkennen, sich lieben, sich mittheilen, aber dieser Proceß ist doch zeit- und raumloser Stillstand, denn die Einzelwesen haben keine Selbständigkeit. Die Mannigfaltigkeit existirt nur für unsern Verstand, in der That ist Gott alle Dinge. Jede Selbstbehauptung der Creatur ist Abkehr von ihm; im „Entwerden" beruht daher die Ethik; dies geschieht zunächst durch das passive Erkennen Gottes, die Selbsthingabe der Individualität. Daraus entsteht die Abgeschiedenheit von Allem, ja von Gott selbst, wobei sich Gott selbst in uns gebiert. Dann haben wir „zwecklose" Tugend, d. h. wir thun das Gute nicht um irgend eines Ziels willen, sondern wir sind die Tugend, ja Gott selbst. Alles äußere Werk: Fasten, Beten u. s. f. ist natürlich werthlos, wenn auch nicht überflüssig. In der innersten Seele des Menschen, dem „Fünklein", kann und soll Gott Mensch werden; dann können wir sprechen: „Gott mag unser so wenig entbehren, als wir seiner; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht!" — Eckhart hat, was das Christenthum unter historischer und dogmatischer Hülle meint, in kühnen Reden ausgesprochen; er gehört zu jenen seltenen Geistern, welche von unmittelbarem Gottesbewußtsein durchdrungen sind. Der Einfluß dieses Mystikers läßt sich auch durch das ganze vierzehnte Jahrhundert hin verfolgen; die Dominikaner Joh. Tauler († 1361) in Straßburg, Heinrich Suso († 1365) in Ulm, der Verfasser der „deutschen Theologie" (vielleicht Nik. von Basel), Joh. Ruysbroek († 1381) und Thomas von Kempen, Verfasser der „Nachahmung Christi", sind die bedeutendsten.

C. Renaissance.

Von Paracelsus bis Melanchthon.

55. Die Humanisten.

Die Renaissance, d. h. Wiedergeburt des Alterthums in Wissenschaft und Kunst, umfaßt das fünfzehnte und sechszehnte

Jahrhundert. Wir rechnen diese Zeit deshalb zum Mittelalter, weil die Gesinnung derselben noch ganz befangen und auctoritativ bestimmt ist. Wohl suchten diese Männer, angeregt durch die 1453 aus Constantinopel flüchtenden Griechen, die Urtexte der alten Philosophen hervor; aber sie machten sich doch wieder von ihnen ebenso abhängig, wie die Scholastiker von den früheren verdorbenen Texten. Und wie diese, so waren auch die Männer der Renaissance meist gute Christen; es fiel ihnen nicht ein, die Consequenzen ihrer antiken Lehren zu ziehen. Wohl wurde in diesen Jahrhunderten von einzelnen Männern, wie Wiclyffe, Huß, Savonarola, gegen die Kirche opponirt; aber sie selbst standen doch dabei auf dem Grunde der Bibel, deren Auctorität in Zweifel zu ziehen ihnen fernlag. Wohl machte man in dieser Zeit Erfindungen: seit 1330 ist das Pulver und der Compaß in Europa bekannt, die Buchdruckerkunst seit 1450, Amerika und Indien werden besucht, Copernikus († 1543) entdeckt sein heliocentrisches System — aber doch waren die Geister noch gefesselt. Das Recht des Individuums gelangte erst ganz allmählich zur Anerkennung. Noch 1415 verbrannte man Huß, 1429 die Jungfrau von Orleans, 1498 Savonarola, 1553 Servede, 1600 Giordano Bruno!

Vom fünften bis fünfzehnten Jahrhundert war der auctoritätsfrohen Christenheit die Kritik abhanden gekommen, nur einzelne kühne Geister, wie Abälard und Arnold von Brescia, hatten eine Ahnung davon. Wer Griechisch konnte, galt für ein Wunder, so Beda, Rhabanus Maurus, Sylvester II., J. v. Salisbury und Roger Baco. Im vierzehnten Jahrhundert aber, als in Italien viele kleine Staaten neben einander blühten, erwachte das Studium des Griechischen, besonders auf Anregung der Dichter Petrarca und Boccaccio († beide 1374). Die Fürsten, vor allen die Medici in Florenz und die Visconti in Mailand, hoben die classischen Studien durch Aufnahme der Griechen, Gründung von Bibliotheken und Stiftung von Lehrstühlen und Akademien. Gebildete Philologen zu fördern war Ehren- und Nationalsache; freilich waren das auch Philologen! Geschichte, Poesie, Exegese, Rhetorik, Philosophie und

Politik pflegten sie meist zugleich. Ein frisches geistiges Leben wogte durch Italien, von der Buchdruckerkunst eines Manutius und der Junta befördert; zunächst freute man sich am Besitz griechischer Texte, dann sichtete man sie kritisch, endlich commentirte man sie. Der Einfluß auf die Denkweise blieb nicht aus: man wollte schreiben, leben und sterben wie die Alten. Wohl war viel Phrase und Aeußerlichkeit dabei, aber doch mußte die stete Beschäftigung mit Plato oder Aristoteles den Geist befreien. Zunächst verhielt sich die Kirche freundlich zu diesen Bestrebungen, harmlos ging sie mit Staat und Humanismus Hand in Hand. Nährte doch der päpstliche Stuhl, der selbst an den classischen Studien sich erfreute, Unglauben und Aberglauben, so daß Laurentius Valla († 1457) Scholastik und Mönchthum verhöhnen durfte. Die alten Systeme wurden wieder ans Licht gezogen.

Nachdem schon Ende des vierzehnten Jahrhunderts der Grieche Manuel Chrysoloras († 1415) in verschiedenen italienischen Städten gelehrt und eine griechische Grammatik herausgegeben hatte, wurde der Platonismus erneuert durch Geo. Gemistos (Pletho), der, als er zum Unionsconcil 1439 nach Italien kam, den Cosmo von Medici zur Stiftung der platonischen Akademie in Florenz 1440 veranlaßte. Ihm schloß sich an: Bessarion († 1472), Marsilius Ficinus († 1499), der außer seiner „platonischen Theologie" eine Uebersetzung Plato's schrieb, Joh. Pico von Mirandola († 1494), der alle Gelehrten der Welt zur Disputation über 900 Thesen nach Rom lud, worin er Plato als den besten Apologeten des Christenthums verfocht. — In Deutschland wirkte Joh. Reuchlin († 1522) für die Kenntniß Plato's wie des Hebräischen, ohne kabbalistische Phantastereien zu verschmähen; hierin ist ihm der Kölner Corn. Agrippa von Nettesheim († 1535) verwandt.

Die Anhänger des Aristoteles, die vor allem in Padua Fuß faßten, schieden sich in zwei Parteien, jenachdem sie Averroes oder Alexander von Aphrodisias als bessern Ausleger vorzogen. Zu den Averroisten gehören: Al. Achillinus († 1512), der die Einheit des Menschengeistes vertheidigte, Aug. Niphus

(† ca 1550), Jac. Zabarella († 1589); zu den Alexandristen dagegen: Andr. Cäsalpinus († 1603), der Pantheist, Petr. Pomponatius († 1524 in Bologna), der die Unsterblichkeit der Seele für unbeweisbar erklärte und zeigte, daß sich Philosophie und Kirche widerspreche.

Andere erneuerten die anderen antiken Schulen, so Justus Lipsius († 1606) und Casp. Schoppe († 1562) den Stoicismus, Petr. Gassendi († 1655) den Epikur, aber ohne sonderlichen Erfolg. Auch Ciceronianer gab es, wie Valla, Rud. Agricola († 1485), Ludov. Vives († 1540), Marius Nizolius († 1575), den Leibniz wieder bekannt machte, und Petr. Ramus aus der Picardie, 1572 durch seine Gegner während der Pariser Bluthochzeit ermordet. Er behauptete, Alles, was Aristoteles gesagt habe, sei falsch, besonders in der Logik. Diese führte er auf die Aussagen des gesunden Verstandes zurück und verband sie mit der Rhetorik. Noch heute befolgen wir seine Anordnung des logischen Stoffes, damals gab es, zum Theil aus confessionellen Gründen (Ramus war Calvinist geworden), zahlreiche Ramisten. Durch Ramus angeregt wurde ein noch heftigerer Gegner des Aristoteles: der Arzt Nic. Taurellus aus Mömpelgard († 1606), welcher den Stagiriten aber nur aus christlichen Gründen bekämpft, weil die Scholastik durch ihn zur Lehre von der „doppelten Wahrheit" gebracht worden sei. Alles irgend Erkenn- und Beweisbare gehöre in die Philosophie, das Höhere in die Theologie.

56. Die Naturphilosophen.

Wie die Humanisten auf die besseren griechischen Texte, so stützten Andere auf die Naturwissenschaften ihre Opposition gegen die traditionelle Schulphilosophie. Doch sind ihre Darlegungen, bei dem Mangel an Methode, meist ziemlich phantastisch und unklar. Auch diese Richtung hat, wie die humanistische, ihre Hauptvertreter in Italien.

Als einen Vorläufer dazu betrachten wir Nicol. von Cusa, der, ein Winzersohn aus Kues, es bis zum Cardinal brachte

(† 1464); obgleich Vertheidiger des päpstlichen Primats, sagte er doch den Fall des Papstthums und eine Reformation vorher. Neben mystischen Neigungen übte er mathematische, astronomische und mechanische Forschung, behauptete die Erdaxendrehung und schlug die Kalenderreform vor, die erst im nächsten Jahrhundert ausgeführt wurde. Er betrachtet Gott als den lebendigen Proceß, der, ursprünglich Wirklichkeit und Möglichkeit zugleich (possest = posse und est), sich ins All emanirt und wieder aus demselben zurücknimmt. So ist Gott vermittelst des in ihm vorgebildeten Alls in allen Dingen und das All insofern auch in ihnen, auf verschiedene, aber beschränkte Weise. Daher ist der Mensch der Mikrokosmos und das Maß aller Dinge. Das All steigt in den drei Stufen: Sein, Leben und Erkennen von der chaotischen zur vegetativen und vernünftigen Welt empor; das Kleinste sind die Atome, das Größte das All, den Uebergang vom Körperlichen zum Geistigen bildet das Licht; alle Dinge sind Individuen, nicht zwei davon sind gleich. Die Gattung ist nur in den Einzelnen, bleibt aber doch, trotz des Todes jener; der Tod ist nur Auflösung des Zusammengesetzten. Die pythagoreische Zahlenspielerei wendet der Cusaner öfters zur Erklärung geistiger Vorgänge an. Der Mensch hat eine vierfache Erkenntniß: Sinn, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft. Die letzte ist die „bewußte Unwissenheit" (docta ignorantia), d. h. die mystische Anschauung ohne discursives Denken. Die Vernunft erhebt sich zur Einheit der Gegensätze: Gott, der bewegenden, formalen und finalen Ursache aller Dinge. Als Scholastiker zeigt sich Nikolaus, indem er die Nothwendigkeit des Gottmenschen, durch den wir „christ- und gottförmig" werden sollen, aus Vernunftgründen darzuthun sucht. Trotzdem ist seine Richtung entschieden pantheistisch: Gott ist die Weltseele, ja die Welt selbst, in der Alles belebt ist, mit Allem im innigsten Zusammenhang steht und das Universum spiegelt. Daher ist die Summe aller Lehre und Moral: Jedes an seiner Stelle, für die es Werth hat, zu lieben. — Die Gedanken des Cusaners, welche Jac. Faber und Ch. Bouillé in Frankreich, Reuchlin in Deutschland beeinflußten, hat Giord. Bruno zu einem kühnen System ausgebildet.

Zu den Mystikern ebensogut, wie hieher kann Theophrastus Paracelsus (Hohenheim) aus Einsiedeln gerechnet werden, der nach wechselvollem Leben als Arzt und Chemiker 1541 zu Salzburg starb. Ein kühner aber verworrener Geist, wollte er Niemandes Knecht sein, lehrte zuerst in deutscher Sprache, stützte aber seine Naturphilosophie auf: Philosophie, Astronomie, Alchemie und Tugend. In der Medicin bekämpfte er die alte Methode und forderte, man solle die Krankheit durch Kräftigung des Lebensprincips (Archeus) beseitigen, wodurch er die Homöopathie vorwegnahm. Alles ist lebendig, Sterben nur Wiedergeburt; im Makrokosmos sind alle unsere Glieder enthalten, denn im Brote z. B. genießen wir Himmel, Erde und Gestirne. Der geheimnißvolle Naturgeist Archeus durchdringt Alles, besonders vermöge der drei Elemente: Salz, Schwefel, Quecksilber. — An Paracelsus schlossen sich Jean Bapt. von Helmont († 1644), Robert Fludd († 1637) und Franz. Mercur. v. Helmont († 1699), besonders aber der Mystiker J. Böhme (s. u.).

Girolamo Cardano aus Pavia, ein Arzt und Mathematiker, der nach einem unruhigen Leben 1576 freiwillig starb, ist dem Cusaner vielfach verwandt. Das eine Sein ist Gott, welcher das All als Wärme durchlebt; überall ist Materie, Form und Seele beisammen. Der Mensch, der Mikrokosmos, existirt nur, soweit er denkt; dadurch ist er eins mit Gott, daher ewig. Die Wahrheit muß man daher Allem, selbst den Staatsgesetzen, vorziehen; der Staat, der für die Wissenden überflüssig ist, muß doch die Menschen mit eiserner Strenge zur Religion, Moral, Ehe und Bürgerpflicht anhalten; geistliche und weltliche Gewalt sollen nicht getrennt, Tyrannen ermordet werden.

Bernardino Telesio († 1588) aus Cosenza stiftete, in Folge seines Buchs: „Von der Natur der Dinge, nach eigenen Principien" die Telesinische Akademie für Naturforschung in Neapel; er wurde, wie Cardano, Galilei, Bruno, von den Priestern verfolgt, seine Schriften verboten. Telesio polemisirt eifrig gegen Aristoteles' Physik und setzt an Stelle der von jenem gelehrten Begriffe die zwei Grundkräfte: Wärme und Kälte, durch deren Mischung mit der passiven Materie Sonne,

Himmel und Erde entstanden seien. Alles ist Stoff und Kraft zugleich; der Stoff mehrt und mindert sich nie. Alles Leben beruht auf dem Kampf zwischen Wärme und Kälte, den die Dinge selbst empfinden. Der menschliche Geist, durch Zeugung fortgepflanzt, denkt und will vermittelst des „Nervenäthers", der mit den Sinnen die Außenwelt berührt und durch den (erst 1619 von Harvey nachgewiesenen) Blutkreislauf erhalten wird. Die außerdem, aber selten von Telesio erwähnte „unsterbliche Seele" war wohl nur eine Concession an die Zeitvorstellung. Denn alle Moral führt er auf den natürlichen Grundtrieb des Menschen nach Selbsterhaltung zurück*).

Francesco Patrizzi aus Cissa (Dalmatien), der († 1593) als Professor an der platonischen Akademie zu Ferrara, Papst Gregor XIV. bat, die Schriften des Erzketzers Aristoteles zu verbieten (!), hat telesinische Ansichten mit platonischen und christlichen Lehren verknüpft. Das Licht durchdringt als Weltseele Alles; aus der Trinität läßt er mit Proklos eine Engelhierarchie emaniren. Die Einzeldinge bestehen aus den vier Elementen: Raum, Licht, Feuchtigkeit und Wärme; in den das All durchfluthenden Lebenskeimen kann man die moderne Monadenlehre angedeutet finden.

Julius Cäsar Vanini, 1585 in Neapel geboren, der nach unstetem und sittenlosem Leben als Atheist 1619 zu Toulouse verbrannt wurde, hat zuerst in seinem „Amphitheater der göttlichen Vorsehung" das Dasein Gottes vertheidigt, später in seinen „vier Dialogen" bekämpft. Aristoteles preist er als den Gott der Philosophen und den Papst der Weisheit. Sein Naturalismus tritt schon in der ersten Schrift dadurch hervor, daß Vanini Gott mit der Alles tragenden Kraft identificirt; später lehrt er die Unzerstörbarkeit der Materie, welche alle Dinge, auch die menschliche Seele als Nervengeist hervorbringe; von der Nahrung hänge unsere Seele ab, also auch Tugend und Laster.

Thomas Campanella, 1568 zu Stilo (Neapel) geb., studirte als Dominikaner neben Aristoteles andere griechische

*) Vgl. Fr. Kirchner, „Leibniz' Psychologie" S. 94, wo Aehnliches versucht wird.

Philosophen und Telesius, wodurch in ihm der Entschluß, die Philosophie zu reformiren, entstand. Deswegen von seinem Orden verleumdet, ward er von den Spaniern 27 Jahre eingekerkert, bis ihm Urban VIII. die Freiheit und Richelieu in Paris eine Pension verschaffte († 1639). Durch seine „Universalphilosophie" ist er ein Vorläufer Bacon's, wegen seines platonisirenden „Sonnenstaats" ein Märtyrer des Socialismus. Aber so lebhaft er auch von der Neuheit seines Systems durchdrungen war, es ist doch nur eine eklektische Zusammenstellung. Gott allein ist ihm der zuverlässige Lehrer der Wahrheit, der uns theils durch die Natur, theils durch Offenbarung in uns zu sich führt. Wegen unserer Beschränktheit und Veränderlichkeit stellt Campanella eine Erkenntnißtheorie auf. Hiernach ist jede Empfindung eine Affection durch's Object; dazu tritt die Fähigkeit zu urtheilen nach eingeborenen allgemeinen Begriffen und der Trieb sich selbst zu behaupten. Unumstößlich ist, daß wir sind, wirken können, wissen und wollen. Die Seele ist ein leichter Hauch, der besonders im Gehirn seinen Sitz hat; doch neben ihr giebt's noch einen Geist, der auf das Uebernatürliche gerichtet und fähig ist, Gott zu „berühren". Gott, das einfache, unendliche Sein ist das Princip aller Dinge; seine „Primalitäten" (Eigenschaften) sind Macht, Weisheit und Liebe; alles Endliche ist mit Nichtsein behaftet. Analog der Gottheit ist jedes aber auch, weil es wirkt, empfindet, daß es wirkt, und göttlich zu werden liebt. Gott ist Alles, ohne die Unvollkommenheit, welche dem Dinge als einzelnem anhängt; daher giebt's auch für das All kein Uebel; nur im Einzelnen tritt das Zusammen von Nothwendigkeit, Schicksal und Harmonie nicht so hell hervor.

Der kühnste Vorläufer der Neuzeit Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola bei Neapel, wurde nach ruheloſem Umherirren in Italien, Frankreich, England und Deutschland 1592 von der Inquisition eingekerkert und 1600 am 17. Februar zu Rom verbrannt. Scheiterhaufen bezeichnen das Vordringen der Wissenschaft gegen den Glauben, der nur aus Heuchelei und Herrschsucht vertheidigt wurde. Bruno's Verbrechen war, daß er Aristoteles bekämpfte, einige Dogmen bezweifelte und das coper-

nikanische System verbreitete. In seiner halbpoetischen Schrift „Vom Unendlichen und der Ursache" hat er einen eleatisch-neoplatonischen Pantheismus vorgetragen. Gott ist das eine Alles belebende Sein, dessen Attribute (d. h. trinitarische Personen) Macht, Weisheit und Liebe heißen; das nach Zeit und Raum unendliche Universum, das aus zahllosen Welten besteht, ist nicht von Gott, wohl aber er von jenem verschieden; er ist als wirkende Ursache die Weltseele. In den Organismen fallen Materie, Form, Zweck und Ursache (Aristoteles' vier Principien) stets zusammen. Alles ist lebendig vermöge seiner Elemente, der ewigen, punctuellen und doch ausgedehnten, psychischen und materiellen Monaden. Auch die Seele ist Monade und Gott, das „Kleinste und Größte", die Monade der Monaden. Wie die Schönheit dem Schönen, so ist er allen Dingen gegenwärtig, daher giebt's kein Uebel, gut und schlecht sind nur subjective Bezeichnungen. Geburt und Tod sind nur Ausdehnung und Zusammenziehung. Durch die Stufenleiter: Sinn, Phantasie, Verstand und Vernunft sollen wir zur Einheit mit dem Unendlichen emporsteigen; die intellectuelle Liebe des All-Einen ist Weisheit, Moral und Seligkeit. Vom Zweifel muß man beginnen, Erfahrung zur Hilfe nehmen, das „triumphirende Vieh", den Aberglauben, verachten und sich durch Intuition in Gott versenken, der in uns und in Allem ist. „Ich durchschneide die Himmel und tauche im Unendlichen unter" — waren Bruno's letzte Worte. — Wir werden später sehen, wieviel ihm Spinoza, Leibniz und Schelling verdanken.

Dieselbe Richtung, wie die bisher Betrachteten, haben noch einige überwiegend theosophische Männer eingeschlagen, die kurz erwähnt sein mögen. Casp. Schwenkfeld von Ossing (1490—1561) versuchte die Aeußerlichkeit des Lutheranismus durch eine mystische Abendmahlslehre zu beseitigen, indem er in dem Satze: „Dies ist mein Leib": „Dies" als Prädicat faßte. — Sebast. Frank, 1500 in Donauwörth geb., nach vielen Anfeindungen (auch Luther's und Melanchthon's) 1545 in Basel gestorben, hat historische Bücher verfaßt und einen an Eckhart erinnernden Pantheismus verbreitet. Gott, der ohne Affect, Willen und Person die „freifolgende Kraft" in Jedem

ist, wird mit dem All identificirt. Wer ihn will, lebt am „Baume des Lebens", wer sich selbst will, ist Nichts; die historische Religion, Bibel, Cultus, Moral — alles ist nur Bild und Hülle. — Unangefochten starb 1588 Valentin Weigel als Pfarrer zu Zschopau, da er seine dem Thom. von Kempen (S. 209) nachgebildete Lehre nur Vertrauten mittheilte. Adam und Christus sind nicht historische Personen, sondern die beiden Zustände, die jeder Mensch durchleben soll. „Bin ich meiner selbst los, so bin ich des bösen Feindes los, denn Jeder ist sein bösester Feind." Daher identificirt er Christum, als Symbol des Absterbens, mit dem Tode. Durch uns selbst, nicht durch dessen Gerechtigkeit („durch Zechen auf Christi Kreide") sollen wir gerecht werden. — Ein eigenthümliches Gemisch theologischer und naturphilosophischer Phantasterei hat der görlitzer Schuster Jacob Böhme (1575—1624) ausgeheckt. Ohne höhere Bildung, wurde er rein aus innerm Triebe dazu genöthigt, über die beiden Hauptprobleme: Woher die Welt? Woher das Uebel? nachzudenken. Sein Wahlspruch war: „Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit". In seiner Betrachtung, die es allein mit Gott zu thun hat, mischt sich Pantheismus und Dualismus. Gott ist an sich der Ungrund, die unbestimmbare Einheit, das Nichts, das sich offenbaren will und muß, sich daher seit Ewigkeit auch offenbart. Dieser Proceß ist die Trinität. Mit Philo und Proklos nimmt dann Böhme in Gott sieben Qualitäten oder Quellgeister an, deren sechs mit der siebenten (der „Natur" in Gott) Alles hervorbringen in absteigender Reihe. Zwar sind alle zusammen Gott, aber da ohne „Schiedlichkeit" (Gegensatz) keine Empfindung, so muß auch Gott in „Ja und Nein" sich gegenübertreten. Die Welt also und das Böse ist aus Gott? Man sollte es nach dem Bisherigen denken; aber Böhme ist nicht consequent: als Erklärung für die Entstehung des Bösen schiebt er zuletzt doch einen doppelten Mythus von Lucifers und Adams Fall ein. Den größten Einfluß haben seine verworrenen, oft grandiosen Reden auf Schelling, Hegel und Baader gehabt, nicht zum Vortheil für deren eigene Klarheit.

57. Eklektiker.

Die Reformation wollte zuerst von Philosophie gar nichts mehr wissen, da sie dieselbe mit Aristoteles, dem Hort der Scholastik, identificirte. Luther (1483—1546), der auch die Philosophie reformirt sehen wollte, war zornig, daß die Sorbonne das, was jene für wahr erklärte, auch als maßgebend für die Theologie ansah. Auch vom restaurirten Aristoteles hoffte er nichts Gutes, da er ihm zu naturalistisch war. Vor allem indignirte ihn das Pochen der Philosophen auf die Vernunft, die doch ganz durch Adams Fall verfinstert sei. Daher räth er den Aristoteles und die Philosophie ganz „abzuthun". — Bei weitem freier stand Philipp Melanchthon (1497—1560), der überhaupt viel mehr Humanist als Theolog war. Er erkannte bald, daß die neue Kirche der Philosophie nicht entbehren konnte, und wählte, da weder er selbst noch seine Freunde ein originelles System aufstellen konnten, den Aristoteles zum Führer — ganz wie die Scholastik. Denn in der That hatte der Protestantismus seine Geistesbefreiung nur halb vollzogen; sein kühner Flug erlahmte bald. Luther, Zwingli und Calvin befreiten die Menschen wohl vom Papste, aber nicht von der Auctorität: die Bibel ward der evangelische Papst und eine neue Scholastik erhob sich auf den Trümmern der alten. Melanchthon gab eine Reihe philosophischer Compendien heraus, in denen er Aristoteles christlich zustutzte. Zwingli (1484—1531) aber schrieb auch den heidnischen Philosophen, die er gern als Zeugen für seine eigene Lehre citirt, die Seligkeit zu. An diese Beiden reihen sich zahlreiche evangelische Scholastiker, die erst durch Cartesius und Leibniz verdrängt werden, so Camerarius, Chyträus († 1600), Corn. Martini († 1621), G. Calixt († 1656), H. Conring († 1682) u. A.

Einen viel höheren Standpunkt, der uns fast berechtigt, sie zu den Modernen zu rechnen, nehmen einige Skeptiker und Rechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts ein. Mich. v. Montaigne, ein feingebildeter Landedelmann († 1592), bot in seinen „Versuchen" das nur für ihn selbst Gültige geistreich

dar. Die philosophischen Systeme sind ihm willkürliche Einfälle, deren keiner absolut wahr sein kann. Jede Abhandlung beginnt er mit: „Que sais-je?“ (wie Cartesius); auch für eine gesunde Pädagogik, welche Menschen, nicht Gelehrte erzieht, trat er ein. — Montaigne's Gedanken brachte P. Charron, ein von der Advocatur zur Kanzel übergegangener Skeptiker († 1603) in ein systematisches Buch: „Von der Weisheit“. Selbsterkenntniß und Erfahrung geben uns subjective Sicherheit; auch wahre Religion, denn alle positiven Religionen muthen der Vernunft Unmögliches zu. — Franz Sanchez, Arzt und Philosoph († 1632 in Toulouse), der, jemehr er dachte, desto zweifelhafter wurde, suchte in einem Buche nachzuweisen, „daß wir nichts wissen“. Da sich diese drei Männer, trotz ihrer Abkehr vom Vorhandenen, doch der bestehenden Religion und Sitte unterwarfen, kann man sie ebensogut Sophisten nennen, wie Eklektiker.

Auch gegen das kanonische Recht regte sich allmählich das erwachende Selbstbewußtsein der Völker; die naturphilosophischen und mystischen Gedanken mußten diese Opposition begründen. Zuerst waren die Juristen (wie noch heute oft) orthodox, so die katholischen: Soto († 1560) und Albert Bolognetus († 1588) wie die evangelischen: Joh. Oldendorp († 1561 in Marburg) und Bened. Winkler († 1648 in Lübeck). Jener stellt, obgleich er auf die Vernunft zurückgehen will, doch die „geoffenbarten“ zehn Gebote als die höchste Norm hin; dieser beruft sich zwar auf die Natur, unterwirft aber doch auch die Jurisprudenz ganz der Theologie. — Die Jesuiten Molina, Bellarmin, Mariana führten dagegen in päpstlichem Interesse den Staat auf einen contrat social zurück (wie nachher Rousseau), infolge dessen der unwürdige Fürst abgesetzt werden dürfe. — Ganz antikirchlich, ja antichristlich steht der große Florentiner Riccolo Machiavelli (1469—1527), der aus glühender Vaterlandsliebe die Regeneration der Republik und, wenn diese unmöglich, einen despotischen „Fürsten“ wünschte, der Italien mit allen, selbst unerlaubten Mitteln einigte. Ihm ist der Staat das Höchste, der Erfolg das letzte Kriterium. — Einer der kühnsten Geister dieser Zeit ist der Advocat Jean Bodin

aus Angers (1530—1597), der außer sechs Büchern „Ueber den Staat“ sein berühmtes „Heptaplomeres“ d. h. Gespräch zwischen sieben Freunden, verfaßte, worin er für die Gleichberechtigung aller positiven Religionen plaidirte und das Christenthum scharf kritisirt; man bedürfe weder Jupiters noch Christi, die natürliche Vernunft, diese „Seele der Natur, die allein göttliches Licht ist“, nicht Gläubigkeit und Nachbeterei müsse den Ausschlag geben in Allem. — Albericus Gentilis aus Arcona († 1611 in Oxford) will in seinem Buch: „Ueber Gesandtschaften“ das Recht allein auf die menschliche Natur gründen und fordert daher Toleranz und humane Kriegführung. — Ebenso Huig de Groot (Hugo Grotius), 1583 zu Delfft geb., † 1645 in Rostock, der sowohl ein vernünftiges Seerecht als auch in seinem Buch „Ueber Kriegs- und Friedens-Recht“ die Aufgaben des Staats auf Grund der menschlichen geselligen Natur entwickelt hat. Der Staat beruht auf Vertrag, die Strafe soll bessern, nicht vergelten. Freilich kann weder er noch Gentilis seine Zeit verleugnen, wenn sie doch gegen Atheisten Intoleranz predigen. — Endlich sei Thom. Morus, zu London 1535 enthauptet, als phantastischer Politicus erwähnt, der in seiner „Utopie“ den platonischen Idealstaat nachbildet und Gleichheit des Besitzes sowie religiöse Toleranz fordert. So war die Neuzeit durch humanistische, physische, juristische und theologische Studien allseitig vorbereitet.

Dritte Periode.

Neuzeit: Universalismus.

A. Dogmatismus und Empirismus.

Cartesius bis Hume.

58. Cartesius.

Der Charakter der Neuzeit wird wesentlich durch die Tendenz bestimmt, überall und durchaus der menschlichen Vernunft zu folgen. Insofern knüpfen die modernen Denker an den Hellenismus, der dem natürlichen Menschenverstande harmlos vertraute, wieder mit Bewußtsein an. Die Folgen davon zeigen sich auf allen Gebieten Auctoritäten als solche werden nirgends ungeprüft anerkannt. Vor Allem wird das Erkenntnißproblem immer auf's Neue behandelt, die Frage: Was und wie vermögen wir zu erkennen? wieder und wieder beantwortet. Sodann tritt die Psychologie in den Vordergrund, das Verhältniß von Seel' und Leib wird mannigfach dargestellt. Ferner fordert die Anthropologie, d. h. die Stellung des Menschen in der Natur zu stetem Nachsinnen heraus. Im Anschluß daran mußte sein Verhältniß zu Staat und Kirche erwogen, ihre Grenze gegen einander fixirt werden. Zahlreiche Untersuchungen über den Staat und das Recht werden angestellt. Endlich sucht man auch für Kosmologie und Theologie systematische Antworten. Aber durch alle diese Philosopheme geht die Forderung, daß die

subjective Individualität anerkannt werde. Die Theologie soll nicht mehr der Philosophie Gesetze dictiren, der Kirchenstaat, der im Mittelalter alle Nationen umschränkte, zerfällt vor dem Andrang der Nationalitäten, das Individuum will, seinem eignen Denken vertrauend, selbst denken, reden, handeln und sich nur, soweit es das eigene im Wohl des Ganzen beruhende Interesse erheischt, in freiwillig anerkannte Schranken fügen. Die Wissenschaften entfalten sich, befreit vom Alpdruck der Kirche, eine nach der andern, immer weiter wird der Gesichtskreis, immer tiefer die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge. Daher der rastlose, immer weiter um sich greifende Kampf gegen die Auctorität, der bisweilen in Zügellosigkeit des Denkens und Wollens umschlägt, aber durchgefochten werden muß, um die Menschheit aus den Ketten des Mittelalters zu befreien. Die Hauptkämpfer haben die Franzosen, Engländer und Deutschen, je nach ihrer Eigenart, gestellt; drei Hauptrichtungen treten darin auf: die dogmatistische, welche das Denken allein zur Grundlage ihrer Aussagen macht; die empirische, welche die Erfahrung mit dem Denken combinirt; endlich die skeptische, welche jede Gewißheit überhaupt bezweifelt. Da die Richtungen immer abwechselnd auftreten, entwickeln wir die Systeme in chronologischer Folge.

René Descartes (Cartesius) Duperron, der Anfänger der dogmatischen Richtung und „Vater der Neueren Philosophie", ist 1596 in Lahaye (Touraine) geboren. Der schwächliche Knabe, den der Vater schon scherzend seinen kleinen Philosophen nannte, besuchte acht Jahre lang das Jesuiten-Colleg La Flèche, verließ es aber mit der Einsicht, daß er nichts wisse, und der Absicht, nur der Wissenschaft zu leben, die er in sich selbst und dem Buche der Natur finden könnte. Nachdem er sich zunächst allen Vergnügungen von Paris praktisch und theoretisch (er schrieb über die Fechtkunst!) hingegeben, zog er sich plötzlich in die Einsamkeit zurück, um in der Vorstadt St. Germain Mathematik und Philosophie zu studiren. Dann aber nahm er Kriegsdienste bei Niederländern, Bayern und Kaiserlichen, wobei er die Schlacht bei Prag mitmachte, begab sich dann auf Reisen und

lebte, nachdem er eine Wallfahrt zur Maria von Loretto gemacht (!), zwanzig Jahre lang an verschiedenen Orten Hollands verborgen, bis 1637 seine „Philosophischen Versuche“ und 1641 „Gedanken über die erste Philosophie“ die Aufmerksamkeit Europas ihm zuwendeten. Seine Berufung nach England durch Karl I. vereitelte die Revolution; 1649 ging er, Christinens Einladung folgend, nach Stockholm, wo er aber schon 1650 dem ungewohnten Klima erlag. — Von seinem Charakter wissen wir wenig; wenn ihm oft Furchtsamkeit vorgeworfen wird, weil er seine Schrift „über die Welt“ unterdrückte, als er von Galilei's Verurtheilung 1633 hörte, so verweisen wir auf seine Feldzüge; jene Thatsache erklärt sich vielmehr aus dem allgemeinen Zuge der Zeit, die Kirche zu respectiren, aber auch zu ignoriren; die Dogmen und Differenzlehren waren den Gebildeten gleichgültig. So sagt Cartesius: „Obgleich wir sicher wissen, Gott habe die Welt auf einmal erschaffen, so wäre es doch höchst interessant, zu vermuthen, wie die Welt sich möchte entwickelt haben“. Nach dieser Verbeugung gegen die Kirche entwickelt er seine Wirbelhypothese, ohne Gottes weiter auch nur zu erwähnen. Wir heutzutage sind geneigt, dies als *Feigheit* zu bezeichnen; vergessen aber, daß jene Taktik angesichts der damals noch mächtigen Kirche sogar Muth verräth. Wurde doch Cartesius, trotz seiner Vorsicht, von den Theologen, namentlich G. Voetius, sattsam verfolgt und verleumdet, seine Philosophie als Atheismus in Utrecht verboten! Außer in der Philosophie, hat er sich auch in der Mathematik (durch Aufstellung der analytischen Geometrie), Physik und Anatomie ausgezeichnet.

Descartes' Hauptverdienst beruht darin, daß er auf das *Selbstbewußtsein*, als das relativ Voraussetzungslose, zurückging und durch Gegenüberstellung und Vermittelung von *Sein und Denken* das Problem der Neuzeit klar ausgesprochen hat. Die Skeptiker Montaigne und Charron hatten die Bedenken ihrer Zeit ausgesprochen; Cartesius theilte sie, aber er versuchte ihre Lösung. Früh hatte er erkannt, wie oft uns die Sinne täuschen; auch mathematische, psychologische und theologische Lehren, hatten sich ihm als falsch erwiesen. „Um mich

daher", sagt er (Medit. I.), „von den vielen Vorurtheilen, die ich von Kindheit an eingesogen habe, zu befreien, muß ich Alles in Zweifel ziehn, was nicht vollkommen gewiß ist." Vom „methodologischen Zweifel" also geht er aus; aber grade durch *ihn* gelangt er auf sichren Boden. Denn wenn er auch Alles in Zweifel ziehn wollte, eins, *daß* er nämlich zweifelt und daß der Zweifelnde *ist*, kann er nicht bezweifeln. Daher sein berühmtes Wort: „*Ich denke, also bin ich*" (cogito, ergo sum), denn Zweifeln ist Denken. — Man hat diese Behauptung unlogisch genannt, weil Carteſius hätte schließen sollen: „Ich denke, also wird gedacht". Aber von einem *Schluß* ist hier gar nicht die Rede; abgesehn davon, daß Descartes dies oft hervorgehoben hat, so ergiebt es sich auch aus der mathematischen Methode, die er befolgt. Er will eben nur ein Axiom erhalten, dessen Sicherheit seine Zweifel abschließt. Und dies Axiom ist: *Ich bin Selbstbewußtsein*. Denn da er ausdrücklich den Zweifel als Abstrahiren definirt, so kann er von seinem Selbstbewußtsein nicht abstrahiren. Die Existenz des Geistes, sagt er, ist das Princip der Philosophie; ein Satz, der mit Sokrates': Erkenne dich selbst! übereinkommt. Die *Methode* dieser Selbsterkenntniß hat Descartes durch seine berühmten vier Regeln bestimmt: 1) Halte nichts für wahr, als das mit *Evidenz* für wahr Erkannte. 2) *Zerlege* jede Frage möglichst. 3) Untersuche stets nach der *Ordnung*, d. h. vom Einfachsten zum Complicirteren fortschreitend. 4) Strebe nach *Vollständigkeit*. Die aristotelische Logik hielt er darum nicht für überflüssig; während aber Satz 2 und 3 die Analyse und Synthese empfiehlt, spricht der erste seine Grundüberzeugung aus, daß jede Idee wahr sei, welche deutlich gedacht werde. Auch dies hat man getadelt, weil man es mißverstand; freilich wäre es Unsinn, wenn von deutlicher *Vorstellung* die Rede wäre. Wir stellen uns manche Chimäre deutlich vor, und dennoch mit Unrecht. Carteſius will nur sagen, Kriterium der Wahrheit sei die Deutlichkeit, mit welcher eine Beziehung grade so und nicht anders faßbar ist, ganz so wie in der Mathematik. — Auch *die Grundvorstellung* müssen wir hervorheben, die in jenem berühmten Satze liegt:

das Denken ist unserm Philosophen nicht blos Bürgschaft, sondern Inhalt alles Seins; Denken ist Sein; nichts hat für uns Existenz, was nicht im Denken enthalten ist. Endlich liegt auch dies in jenem Satze, abgesehen von der psychologischen Seite, daß die deductive Methode, welche Cartesius aus der Mathematik herübernahm, die allein richtige ist; eine Ansicht, die sein System eben als Dogmatismus charakterisirt. Uebrigens wollen wir nicht verschweigen, daß schon Augustin, Occam und Campanella auf diese Basis der Sicherheit, das Selbstbewußtsein, zurückgegangen sind.

Wie wenig Sicherheit freilich die deductive (analytische) Methode gewährt, können Descartes' „Meditationen" selbst beweisen. Nachdem er nämlich in der ersten den Zweifel, in der zweiten den Grundsatz: „Ich denke, also bin ich" entwickelt hat, macht er sich in der dritten bis fünften an die Frage nach Existenz und Beschaffenheit Gottes. Er beweist das Dasein Gottes mit ganz scholastischen Deductionen; denn die Gottesidee sei sowohl klar und deutlich, als auch habe sie mehr Realität, als alle anderen Vorstellungen; da nun in mir, dem Endlichen, nicht die Idee einer unendlichen Substanz entstehen könnte (!?), so müsse derselben eine existirende Ursache zu Grunde liegen; ferner könne man, da wir nicht unsre eigene Ursache seien, nicht im unendlichen Regreß fortfahren; ferner müsse Gott existiren, da wir ihn so vorstellen, denn sonst würde er (aus Schwäche oder Bosheit) seine Wahrheitsliebe verletzen; endlich existire Gott, weil von seiner Natur die Existenz untrennbar sei (vgl. Anselm). Und wie Cartesius eben aus Gottes Wahrheitsliebe Gottes Existenz (!) ableitete, so nimmt er „auf Gottes Credit" in der sechsten Meditation die Objectivität der Außenwelt, die ihm anfangs so zweifelhaft schien, wieder an.

Aber Descartes' Methode laborirt an mehreren Fehlern, obgleich er sich rühmt, daß seine Beweise für's Dasein Gottes, die Immaterialität der Seele und andres den geometrischen an Sicherheit gleichkommen oder sie sogar übertreffen. Er sagt, da wir nur vermittelst der Ideen von irgend Etwas außer uns Kenntniß haben, muß, was wir in den Ideen finden, in der

Außenwelt existiren; in der Wirkung kann nicht mehr Realität sein, als in der Ursache — das Außending muß also mindestens ebensoviel Realität haben als seine Wirkung, die Idee. Was wir also als existirend denken, existirt. Hierin sitzt der Trugschluß. Wohl muß ein Wesen existiren, das sich als existent bewußt ist; aber mehr folgt nicht daraus. Denn die Wirkung ist ihrer Ursache keineswegs gleich. Verbrenne ich mich, so fühle ich Schmerz, von diesem Gefühl habe ich unumstößliche Gewißheit; auf die Existenz von Feuer komme ich nur durch einen (oft falschen) Schluß, also *mittelbar*. Auch *gleicht* dabei die Wirkung durchaus nicht der Ursache — oder welche Gleichheit besteht zwischen Brandmal und Flamme? Auch *dies* ist unrichtig, daß wir die Dinge nur durch die Ideen kennen; unrichtig, daß, was von den Ideen wahr ist, es auch von den Dingen wäre. Was wir von der Außenwelt wahrnehmen, sind nur *Zustände unser selbst*, die gewiß zum Theil durch jene bestimmt sind — die Beschaffenheit aber der Außendinge bleibt uns verborgen. Carteſius hat das selbst gewußt. Aber womit hilft er sich? Mit den angeborenen Ideen. „Unter *Idee* verstehe ich Alles, was in unseren Gedanken sein kann, und unterscheide *drei* Arten: *angeflogene*, wie die gemeine Vorstellung von der Sonne; durch den Geist gebildete, wie die, welche astronomische Schlüsse uns von der Sonne geben; *angeborene*, wie die Idee Gott, Geist, Körper, Dreieck und im Allgemeinen alle, welche wahre, unveränderliche und ewige Wesenheiten ausdrücken." (Brief 54.) Diese sind uns *anerschaffen*!

Diese Ideen sind der *Form* nach, d. h. als Bestimmungen meines Denkens, nicht verschieden, wohl aber ihrem *Inhalte* nach; denn die, welche mir *Substanzen* vorstellen, haben viel mehr objective Realität. Die größte Realität von allen aber wohnt der *unendlichen Substanz* bei — Gott. Er existirt also nothwendig; denn unter *Substanz* versteht Carteſius „das, was so existirt, daß es zum Existiren keiner andern Sache bedarf". Inconsequent werden nun aber auch Geist und Körper, die doch Gottes zu ihrer Existenz bedürfen, Substanz genannt, während sie *Attribut*, d. h. wesentliche Eigenschaft, heißen müßten. —

Infolge seiner einseitigen Betonung des Geistes kommt nun Cartesius aus dem Dualismus nicht heraus. Die Körperwelt giebt sich uns kund durch die Empfindungen, die sie in uns hervorruft und die nicht Täuschung sein können, denn sonst — wäre Gott ein Betrüger. Das Attribut der Körper soll nun die Ausdehnung, das unsres Geistes Denken sein. Denn Gewicht, Schwere, Farbe und alle anderen Modi des Körpers sollen ohne Verletzung seines Wesens aufgehoben werden können. Verdünnung und Verdichtung ist nur Veränderung der Gestalt; Quantität, Raum oder innerer Ort mit Ausdehnung identisch, daher es auch keinen leeren Raum giebt. Atome, d. h. untheilbare Theile der Materie, sind undenkbar, da sie, wenn auch noch so klein, immer ausgedehnt, also theilbar gedacht werden müssen. Das Quantum der einen, unbegrenzten Materie bleibt ewig dasselbe; ebenso das der ihr von Gott anerschaffenen (!) Bewegung, denn — Gott ist unveränderlich! Durch die mannigfachen Bewegungen, die Wirbel, welche Gott, die erste Ursache, erregte, erklären sich alle Erscheinungen. Jedes Ding strebt in seinem Zustande zu beharren, bis es durch ein andres daraus verdrängt wird; jeder Theil der Materie bewegt sich, soviel an ihm liegt, in grader Richtung; die Bewegungsgröße ist gleich dem Product aus Masse und Geschwindigkeit. Die Rotation der Planeten um die Erde leugnet Cartesius aus Furcht nicht, läßt aber die Erde, wie jeden Planeten, im bewegten Aether ruhen!

So faßt also Descartes die Bewegung nicht als eine nothwendige Bestimmung (Attribut) der Materie, sondern als einen erst von außen an sie herangebrachten Zustand. Er hatte sich, wie er sagt, vorgenommen, Alles mechanisch, mit Ausschließung der Zwecke, zu betrachten; oft nennt er seine ganze Philosophie Physik, wie denn auch sein Hauptwerk „Le Monde“ heißen sollte. Alle Pflanzen und Thiere, auch der Mensch, sind Maschinen; das eigentliche Lebensprincip (Seele) ist das Blut, dessen flüchtigste Theilchen im Gehirn sich sammeln und als Lebensgeister die Nerven durchzittern. In der Zirbeldrüse (gland· pinéal) laufen alle Nerven-Enden zusammen.

An diesem Punkte sind auch Leib und Geist, Ausdehnung und Denken, die sonst Gegensätze sind, verbunden.

Der Geist, eine beschränkte Substanz, denkt immer; seine Ideen sind dem Ursprunge nach gemachte, angeflogene und angeborene; der Form nach active (des Willens) oder passive (der Vorstellung); dem Inhalte nach adäquate oder inadäquate. Die angeborenen sollen (nach Obigem) stets adäquat sein; durch kritiklose Bejahung angeflogener und gemachter Ideen entsteht der Irrthum, der also Sache unsres Willens ist. Die niedrigste Freiheit scheint ihm Indifferenz des Wollens, die höchste die zur Gewohnheit gewordene Unmöglichkeit des Irrens zu sein. — Der Dualismus tritt am stärksten in dem Verhältniß hervor zwischen unserm Geist und dem Leibe. Beide „so verschieden, wie Eis und Feuer" sind nur durch ein Wunder Gottes zur „Compositions-Einheit" verknüpft, d. h. so, daß keiner den andern unmittelbar, sondern nur vermittelst der Zirbel beeinflußt. Die Leidenschaften, d. h. Zustände, wo die Ideen mächtig, aber wegen der Verbindung mit dem Leibe confus sind, zerfallen in theoretische (Verwunderung) und praktische (Liebe, Haß, Verlangen, Trauer, Freude); wenn diese die Seele durch Geduld zügelt, gelangen wir zum höchsten Gut, zur Gemüthsruhe.

Freilich hat Carteſius mit dieser letzten Concession an die Erfahrung sein Princip: die Geschiedenheit von Körper und Geist schon aufgegeben; und konnte es anders sein, da er den Geist zur immateriellen Abstraction gemacht hat? Da er im gesunden Zustande des Kopfes sich seiner nur als denkenden bewußt wurde, sagt er, der Geist sei reines Denken! sei immaterielle Einheit. Er hat den einen Act des sonst unbekannten Ichs, das Denken, hypostasirt zur Substanz, die nicht ausgedehnt sein soll, während uns doch die Erfahrung des Gefühls fortwährend über die innige Einheit von Denken und Ausdehnung (Körper) belehrt. Und hat der Geist alle Ideen in sich, wozu besitzt er wohl die Sinne? Wie kann er mit dem Körper so leiden? Carteſius hat eben den Spiritualismus auf die Spitze getrieben. Aber doch bleibt er durch die Fassung desselben der Vater der modernen Philosophie. Denn wenn er

auch seine ganze Erkenntnißtheorie auf Gott zu gründen scheint, so ist doch dieser, bei näherer Betrachtung, unser Geist. „Gott kann Alles, was ich klar und deutlich als möglich einsehe" (Antw. IV).

Der Cartesianismus beherrschte eine Zeit lang alle Gebildeten; besonders erwähnt seien: Cypr. Renery († 1639), Heinr. Regis, Ludw. Meyer, Tob. Andreä, Balth. Becker († 1698), der in seinem Buch: „Bezauberte Welt" Hexenprocesse, Gespensterfurcht und Teufelsglauben bekämpfte; Joh. Clauberg († 1665) und Ant. Arnauld († 1694). Den oben angedeuteten Dualismus im Verhältniß von Leib und Seele trieben auf die Spitze Geulinx und Malebranche. Arn. Geulinx (1625—69) bildete daraus den Occasionalismus, wonach, da Leib und Seele absolut keine Einwirkung auf einander hätten, ein Schmerz u. dgl. nur Gelegenheit für Gott sein soll, unsern Willen zu bestimmen; also zu jeder unserer Bewegungen — es ist lächerlich zu sagen — bedarf's der allerhöchsten Dazwischenkunft. Geulinx übertrieb eben den sonst vernünftigen Gedanken Descartes', daß wir Modi (Erscheinungen) Gottes sind. Ebenso ist's mit Pierre Malebranche (1638—1715), in Folge eines Gesprächs mit Berkeley gestorben, dessen mystische Lehre meist mißverstanden wird *). Er lehrte, daß wir Alles nur in Gott, dem Ort der Geister, erkennen und seinetwillen, der das höchste Gut ist, thun; dies soll nur heißen, wir nehmen nichts wahr ohne die allgemeinen Ideen der Ausdehnung u. a., welche, wegen ihrer Gültigkeit für Alle, Gott heißen.

Von Zeitgenossen, die dem Cartesius mehr oder weniger feindlich gegenüberstanden, nennen wir: die Theologen Voetius, Bourdain und Daniel; die Naturalisten Hobbes (s. u.) und Gassendi; die Mystiker Blaise Pascal († 1662), den Verfasser der „Gedanken über die Religion" und der „Provinzialbriefe", P. Poiret († 1719), Ralph Cudworth und Henry More, den platonischen Kabbalisten. Auch die Skeptiker Huet († 1721) und Pierre Bayle († 1705), dessen „historisch-

*) Vgl. Fr. Kirchner, „Leibniz' Psychologie" S. 41—44.

kritisches Dictionnaire" ungeheuren Einfluß auf die Befreiung der Geister übte.

59. Bacon von Verulam.

Das Haupt der empiristischen Richtung ist Bacon von Verulam, der ebenso wie Descartes Philosophie von Theologie durchaus trennen will und eine neue Methode verkündigt. Franz Bacon, als zweiter Sohn des Großsiegelbewahrers Nicolaus Bacon 1561 zu London geboren, studirte in Cambridge die Rechte, ging dann mit dem Gesandten Paulet nach Paris, wurde später Kronanwalt, kam ins Parlament und wurde von Jakob I. zum Viscount v. Verulam und Großsiegelbewahrer erhoben. Aber 1621 verlor er, als bestechlicher Richter vom Parlament verurtheilt, alle Aemter und Würden und lebte bis 1626 in Zurückgezogenheit nur noch der Wissenschaft. Bacon's Charakter ist durch Habsucht, Undank gegen Essex und Prahlerei befleckt. Auch seine Verdienste um die Wissenschaft, deren lautester Herold er selbst war, sind nicht zu groß. Wohl hat er den aristotelischen Scholasticismus eifrig bekämpft — aber wer that es damals nicht? Wohl hat er die Induction als neue Methode empfohlen — aber doch hatte er selbst, ganz abgesehen davon, daß auch sie schon in Uebung war (s. o.), nur ganz unvollkommene Begriffe davon; er verachtete Galilei und Copernikus, „die sich nichts daraus machen, Erdichtungen in die Natur einzuführen, wenn nur ihre Berechnungen stimmen". Von der Nothwendigkeit des mathematischen Calcüls für die Naturwissenschaft hatte er also keine Ahnung. Dennoch aber verbleibt ihm seine Bedeutung, wenn man ihn, wie es richtig ist, vielmehr als Philosophen, denn als Physiker betrachtet. Im Einzelnen wimmelt sein „Neues Organon" von Irrthümern und Trivialitäten; ja selbst seine Methode würde wenig Sichres liefern. Aber Bacon, ob auch schwach in der positiven Wissenschaft, hat doch den Gedanken an eine Philosophie der positiven Wissenschaften gefaßt. Die Physik, sagt er, ist die Mutter aller Wissenschaften — ein Satz, an dessen Durchführung auch wir noch heute arbeiten. In seiner „Neugestaltung" (Instauratio magna) beschreibt er das

Gesammtgebiet der Wissenschaften, indem er dem Gedächtniß die Geschichte, der Phantasie die Poesie und dem Verstande die Philosophie anheimgiebt. Die Geschichte wird in Natur- und Weltgeschichte zerlegt, wobei er besonders eine Literaturgeschichte und Geschichte der Philosophie fordert. Die Poesie theilt er in epische, dramatische und allegorisch-didaktische. Die eigentliche Wissenschaft oder Philosophie zerfällt in die „natürliche Theologie, Naturphilosophie und Anthropologie". Die „offenbarte" Theologie wollte Bacon, da sie kein Wissen und den „Sternen der Vernunft" feindlich sei, auf sich beruhen lassen, die philosophische Theologie aber, die zur Widerlegung des Atheismus genüge, könne nur Negatives über Gott aussagen. Ebenso sei unser Geist selbst unerkennbar, wir erfassen nur seine physischen Wirkungen. Die Naturphilosophie ist theils speculativ, theils operativ. Jene heißt Physik, sofern sie die Ursachen; Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet. Diese wendet als Mechanik die Physik an, als Magie (!) die Metaphysik. Mathematik, Astronomie (aber nicht copernikanisch!) und „erste Philosophie" (im aristotelischen Sinne) sind Hülfswissenschaften. Die Anthropologie endlich behandelt den Menschen als Leib und Seele; den Leib in der Medicin, Kosmetik, Athletik und Lustlehre, die Seele in der Logik, Ethik und Politik. Dieser umfassenden Darstellung höchster Zweck wird aber ganz utilitarisch bestimmt. Wie die Engländer überhaupt, so faßt auch Bacon die Wissenschaft nur als das Mittel auf, unsere Macht über die Natur zu erweitern. Die Wissenschaft ist das Abbild des Seins und insofern der Wahrheit; auf ihr beruht des Menschen Macht und Würde; sie befreit ihn von Aberglauben und Todesfurcht.

Das wichtigste Verdienst Bacon's ist nun seine Methode. Bevor man sich ihrer bedient, muß man sich von den vier Idolen, d. h. den Wahnvorstellungen befreien, die uns anzuhangen pflegen. Die Idole der Zunft sind die Anthropomorphismen, welche z. B. in der Natur Zwecke anstatt Ursachen suchen; die Trugbilder der Höhle haften jedem Einzelnen je nach seiner Individualität an, so daß er die Aehnlichkeiten oder Verschiedenheiten der Dinge übertreibt; die Wahnbilder des Marktes ent-

stehn aus dem Verkehr und der Sprache, denn das Volk denkt und spricht oberflächlich; die Idole des Theaters sind endlich die auf Ueberlieferung beruhenden Irrthümer. — Die Methode der Induction soll nun nicht, wie die Spinne, Alles aus sich selbst herauswickeln (Deduction), noch wie Ameisen blos sammeln (Empirie), sondern, wie Bienen, sammeln und verarbeiten. Zunächst müssen also möglichst viel Thatsachen gesammelt, dann geordnet und endlich zu Axiomen verarbeitet werden. Dabei darf die negative Betrachtung ebensowenig vernachlässigt werden als die positive; besonders sind die 27 Instanzen zu beachten, welche den relativen Werth der Thatsachen bestimmen; z. B. ob sich dieselbe Eigenschaft in zwei Körpern stets oder manchmal, annähernd oder mit anderen u. dgl. finde. Freilich unterschätzt Baco die Deduction, welche in der Mathematik, Astronomie und anderen Disciplinen sehr förderlich ist; dies rührt von seiner Verachtung sowohl der Mathematik als auch des Aristoteles her, denn Demokrit ist ihm der größte Denker. Dazu kommt, daß er von dem Haupthebel der Naturforschung, dem Experiment, keine Ahnung hatte; seine Induction ist auch blos Aufzählung, was er doch an den Aristotelikern so heftig tadelt. Ebenso verwirft er ganz mit Unrecht die Anticipationen d. h. Hypothesen, vermöge deren der Forscher das Neue genial ergreift, wenn er es auch vorerst noch nicht zu beweisen vermag; daher hat Bacon trotz seiner Prahlereien durch seine Methode auch nicht das Geringste entdeckt, wie doch sein nüchterner Namensvetter Roger Baco (S. 205).

Ein eifriger Schüler Bacon's ist Thomas Hobbes, der, 1588 zu Malmesbury als Predigersohn geboren, sich nach vollendeten Studien zu Oxford durch die Lectüre der alten Classiker und Euklid's vom Aristotelismus abwandte. Seine Bekanntschaft mit Galilei und Gassendi bestärkten ihn in der von Baco angenommenen Richtung. Um seine Mitbürger von den demokratischen Irrthümern zu heilen, übersetzte er Thukydides ins Englische und schrieb seine „Philosophischen Elemente über den Bürger" 1642. Ein Theil des Klerus zwang ihn nach Frankreich, ein anderer, wieder nach England zu flüchten, indem

er ihn des Atheismus beschuldigte. In Paris verkehrte er mit Carteſius und Merſenne, in ſeinem Vaterlande mit Harvey, Selden, Cowley u. A. Später erſchien noch ſein „Leviathan“ und eine Schrift über den freien Willen. Sein Alter füllte eine Ueberſetzung Homers aus; er ſtarb 91 Jahr alt 1679 als Hageſtolz. — Hobbes' Philoſophie iſt ganz mechaniſtiſch. Ihr einziges Object ſind die Körper, d. h. was irgendwie entſtanden vorgeſtellt und verglichen werden kann; daher ſchließt er die Theologie von ihr aus. Hierin iſt dieſelbe Grenze gezogen, welche ſpäter Kant der Vernunft ſetzte, nur daß Hobbes ſie conſequenter innehält. Vom Unendlichen giebts keine Vorſtellung; Alles, was wir wiſſen, haben wir nur von unſeren ſinnlichen Vorſtellungen. Wiſſen und Verſtand ſind nur eine vom Druck äußerer Objecte auf die Organe erregte Bewegung des Gehirns. Von Gott wiſſen wir nichts, als daß er ſchlechthin exiſtirt und in Bezug auf uns Gott, d. h. König, Herr und Vater iſt. „Die Philoſophie iſt daher die durch richtiges Denken (Schließen) erlangte Kenntniß der Wirkungen aus ihren Urſachen und umgekehrt.“ Ihr einziger Zweck iſt der Nutzen; ihre Thätigkeit, d. i. das Denken iſt nichts weiter als ein Rechnen oder Addiren und Subtrahiren von Eigenſchaften. Die Philoſophie iſt daher, wie die Mathematik, demonſtrirbar.

Da es natürliche und willkürlich von uns gemachte Körper giebt, ſo haben wir die Natur- und Staatsphiloſophie zu betrachten. Jene zerfällt in Ontologie (erſte Philoſophie) und Phyſik, dieſe in Ethik und Politik; allen voran die Logik, „das Licht der Vernunft“, deren Gegenſtand die Zeichen der Gedanken (die Worte) ſind. — Die Definition muß jedes Ding nach ſeiner Urſache und Entſtehungsart angeben; und die Demonſtration kann bei den von uns erzeugten Dingen a priori, bei den natürlichen aber nur a posteriori vorgehen. Ueberall aber ſind, ſoll anders die Demonſtration methodiſch ſein, alle Schlüſſe auf Syllogismen zu bringen, alle Prämiſſen auch zu beweiſen und bis auf die allgemeinſten Definitionen, alſo auf die „erſte Philoſophie“ zurückzugehn. Der Raum iſt die Vorſtellung einer Sache als blos exiſtirender, die Vorſtellung der Bewegung iſt die Zeit;

Körper das, was unabhängig von unsrer Vorstellung existirt, also Ausdehnung und Substantialität hat. Bewegung ist continuirliche Verneinung oder Verlassen eines Orts und Erlangung eines andern; jede Bewegung hat stets eine andre zur Ursache. Alle Accidenzen lassen sich vom Körper wegdenken, nur Größe und Bewegung nicht. Die Vorstellungen sind nur Veränderung des Empfindenden; Empfindung also nur Bewegung unserer inneren Theile und zwar stets Bewegung von Außen nach Innen und umgekehrt zugleich. Abgeschwächte Empfindung heißt Gedächtniß (Einbildung). Alle Empfindungen sind nur subjectiv, die Qualitäten der Außenwelt also in uns fortgepflanzte Bewegung. Daher kann auch zur selben Zeit immer nur ein Object wahrgenommen werden. Zur Mittheilung derselben an Andere dienen die Worte, d. h. Zeichen, die, weil sie für viele ähnliche Dinge gebraucht werden, den Charakter der Allgemeinheit gewinnen. Das Allgemeine findet sich aber stets nur in ihnen, nie in den Objecten.

Von Psychologie im spiritualistischen Sinne kann bei Hobbes nicht die Rede sein. Die Reaction des Individuums gegen die Bewegungen von außen ist Wille, der natürlich determinirt und auf's Einzelne gerichtet ist. Nichts ist absolut gut oder böse; das größte Gut ist die Selbsterhaltung, der Uebel größtes der Tod (de hom. XI). Jeder Einzelne würde daher, mit Vernichtung der Anderen, nach seinem eigenen Wohlsein streben, hätten die Menschen nicht den Naturzustand des Krieges Aller gegen Alle mit dem Staate vertauscht. Durch freiwilligen Vertrag haben sie auf ihr absolutes Recht zum Theil verzichtet und sich, um den Rest ruhig zu genießen, unter die Gewalt des „Leviathan" gestellt, der nun erst die Vernunft zur Herrschaft bringt und damit Friede, Reichthum, Kunst, Wissenschaft und Wohlwollen ermöglicht. Der landläufige Vorwurf, daß Hobbes' Staat ohne ethischen und idealen Inhalt sei, ist daher abgeschmackt. Im Gegentheil, im Staate hat er dem subjectiven Belieben eine objective Allgemeinheit, welche das (möglichst) absolut Gute festsetzt, gegenübergestellt. Jener Leviathan, „der sterbliche Gott, dem wir allen Frieden und Schutz unter dem

unsterblichen Gott zu danken haben" (Lev. c. 17), ist, mag ein Monarch oder eine Versammlung an der Spitze stehn, ein Wille mit absolut-unbeschränkter Macht; er ist das Volk selbst, er kann daher nicht Unrecht thun und bestimmt Alles, was recht und unrecht, was geglaubt werden soll u. s. w.; die Bürger sind die Menge, die Unterthanen. Doch ist der Regenten einzige Pflicht, für der Bürger Wohl zu sorgen. Sie müssen strafen nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des künftigen Guten willen, indem die Furcht vor Strafe die aus dem Verbotenen gehoffte Lust überwiege. Religion und Aberglaube sind beides Furcht vor erdichteten und überlieferten unsichtbaren Mächten; jene vor solchen, die der Staat anerkennt, dieser vor den nicht anerkannten. „Die Glaubensgeheimnisse, meint Hobbes, muß man wie heilsame, aber bittere Pillen verschlucken: wenn man sie zerkaut, so werden sie gewöhnlich ausgespieen." (Leviath. 32.)

Eingehend mit der Theologie beschäftigt hat sich Herbert von Cherbury (1581—1648), der aber im Unterschied von Hobbes gewisse uns angeborene Ideen annahm, welche den Ausschlag bei allen Streitigkeiten geben sollten. Die Offenbarung verwarf er; denn, abgesehn davon, daß der Empfänger derselben sich oft darüber täusche, sei sie für alle Anderen doch nur Ueberlieferung. Die Vernunftreligion enthalte folgende Sätze: 1) Es ist ein Gott, 2) der am besten durch Sittlichkeit verehrt wird; 3) Vergehen muß man bereuen und sich bessern, 4) denn nach dem Tode erwartet uns Lohn oder Strafe. — Ein lebhafter Gegner von Hobbes und Cartesius war Karl's II. Hofcaplan J. Glanville († 1680), der mit Benutzung Pyrrho's und Montaigne's den Skepticismus, freilich im Interesse der Kirche, vertrat; durch seine Kritik des Causalitätsbegriffs ist er ein Vorläufer Hume's. S. Parker endlich († 1688) begründete durch Bekämpfung des Atomismus eine Naturtheologie.

60. Spinoza.

Der Dualismus des Cartesius, welchen Malebranche und Geulinx noch geschärft hatten, ist durch Spinoza bedeutend eingeschränkt worden, indem er die zwei endlichen Substanzen,

welche sein Lehrer neben Gott stellte, als Attribute der Substanz in den Gottesbegriff aufnahm. Spinoza ist seiner Methode nach Dogmatist, wie Descartes; seiner Geistesrichtung nach aber Mystiker. Wenige Menschen sind je so „gotttrunken" gewesen, d. h. so durchdrungen von der Idee des Absoluten; für ihn giebt es nichts außer Gott, die Welt der Einzeldinge verliert neben der einen unendlichen Substanz alle Selbständigkeit, sein Wahlspruch ist das Wort Pauli: „In ihm leben, weben und sind wir". Aber trotz diesem mystischen Zuge, den wir auch bei Meister Eckhart fanden, ist Spinoza durch die höchste logische Schärfe ausgezeichnet. Das einmal erfaßte Princip führt er mit eiserner Consequenz durch und zwingt den wahrheitliebenden Leser, ein Vorurtheil nach dem anderen, eine falsche Lieblingsvorstellung nach der anderen abzulegen. Daher haben wir es uns zu erklären, daß Spinoza über hundert Jahre lang als Atheist, Erzketzer und Gottloser verschrieen worden ist. Er, dessen einzige Liebe Gott, dessen Leben makellos war, ward als Incarnation des Satans gehaßt. Aber seit Lessing ist es anders geworden: Die tiefsten Geister haben sein System als großartige Wahrheit gepriesen — Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling. Und in der That, je bekannter es wird, desto mehr Anhänger oder, da es einen gewissen Grad von Geistesstärke verlangt, wenigstens Bewunderer findet es, sodaß es heut für ein Zeichen von Bornirtheit gelten würde, wenn Jemand Spinoza lästern wollte.

Baruch Despinoza (od. De Spinosa) ist am 24. Nov. 1632, also im selben Jahr wie Locke, zu Amsterdam als der einzige Sohn eines portugiesischen Juden geboren*). Zum Rabbiner bestimmt, zeichnete er sich früh unter Morteira's Schülern aus, deren Neid ihm auch bald gefährlich wurde. Denn da er beim Arzt van der Ende der später in Frankreich wegen politischer Umtriebe gehängt wurde, Latein lernte (seine Liebe zu dessen Tochter ist eine Sage, die B. Auerbach zu einem Roman verarbeitet hat) und Descartes' Schriften las, so wurden in ihm seine Zweifel an Bibel und Talmud immer stärker. Man bat

*) Vgl. W. Bauer-Kirchner, Gesch. d. Philos. 2. Aufl. S. 200 f.

und drohte, man suchte ihn durch ein Jahrgehalt von 1000 Gulden umzustimmen, ja, ein Fanatiker machte einen Mordanfall auf ihn — umsonst. Da stieß man ihn auf Antrag seines greisen Lehrers durch den großen Bann aus der Synagoge und Volksgemeinschaft 1656. Spinoza ertrug dies Alles mit olympischer Ruhe; aber die jüdischen und christlichen Theologen ließen nicht nach, bis ihn der Magistrat aus der Stadt wies. Er begab sich daher nach Rhynsburg, Voorburg und dem Haag, indem er sich durch Unterrichten und Schleifen optischer Gläser erhielt. Durch seine „Darstellung der Cartesischen Principien 1663" und seinen „Theologisch-politischen Tractat 1670" ward sein Name so berühmt, daß nicht nur viele Männer, wie Oldenburg, L. Meyer, Leibniz, mit ihm in Correspondenz traten, sondern ihm auch 1673 die Professur der Philosophie in Heidelberg angeboten wurde. Da er sich aber verpflichten sollte, die herrschende Religion nicht anzutasten, lehnte er dankend ab (Brief 54). Sein Leben war einfach und in jeder Hinsicht philosophisch. Geschenke von Freunden wies er standhaft zurück, nur von J. de Witt, einem Geistesverwandten, nahm er etwas an; als ihn seine Schwestern des Erbes berauben wollten, wahrte er sein Recht, überließ ihnen aber dann bis auf ein Bett die ganze Erbschaft. Seine Ansichten drängte er Niemand auf, schloß sich freilich selbst auch keiner Kirche an; mit seinen einfachen Wirthsleuten unterhielt er sich gern, am liebsten mit Kindern. Nachdem er schon zwanzig Jahre lang an der Schwindsucht gelitten, starb er leicht und heiter am 21. Febr. 1677 im Haag. — Erst nach seinem Tode gab L. Meyer außer den unvollendeten Schriften: 1) Politischer Tractat, 2) Von der Verbesserung des Verstandes, 3) Hebräische Grammatik und Briefen, sein Hauptwerk: Ethik in fünf Büchern, geometrisch dargestellt, heraus. Noch jüngst ist der vor 1660 verfaßte „Tractat von Gott, dem Menschen und seinem Glück" aufgefunden worden.

Die Erkenntnißtheorie ist die Wurzel des spinozistischen Systems. Denn da er, wie er in „Verbesserung des Verstandes" erzählt, früh erkannte, daß nichts an und für sich gut oder übel

sei, sondern nur sofern es unser Gemüth afficirt, so beschloß er zu untersuchen, was wohl das wahre, *höchste Gut* sei. Da es also auf unsere Erkenntniß der Dinge und unsere Stellung zu ihnen ankommt, müssen wir vor allem nach jener streben. Nun giebts eine vierfache Erkenntniß: a) durch Hörensagen, b) aus unbestimmter Erfahrung, c) eine mittelbare und d) unmittelbare Erkenntniß. Die letzte, welche ein Ding durch sein Wesen allein erschließt, gewährt uns eine adäquate Idee von dem Dinge, d. h. *Wahrheit*, deren Kriterien Einfachheit, Klarheit und Deutlichkeit sind. Denn das *Denken* hat die Gewißheit in sich, wenn es von einer Definition ausgeht, welche das objective Wesen oder die wahre Idee ausdrückt. Sobald wir daher von der absolut vollkommensten Idee ausgehn, wird unsere Speculation ein wahres Abbild der Natur nach Form und Inhalt sein. Klarer kann die *deductive* Methode nicht gefordert werden; und zwar ist sie in der „*Ethik*" geometrisch, d. h. nach einer Reihe von Definitionen und Axiomen werden Lehrsätze bewiesen und Folgerungen gezogen. Diese Form der Darstellung, die weder anziehend noch auch durchsichtig ist, hat Viele von der Lectüre abgeschreckt, Manche zu übereilter Verwerfung des Systems verleitet. Dazu kommt noch, daß Spinoza mehrere Wörter in ganz eigenthümlicher Bedeutung braucht; so deutlich er dies auch anfangs ausspricht, so bleibt doch der Hörer gewöhnlichen Schlages in Gefahr, sie falsch zu verstehen, z. B. Gott, Substanz, Attribut, Freiheit u. a. Hören wir daher die *Definitionen*, welche die Ethik einleiten. *Defin.* 1. „*Unter Ursache seiner selbst* verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder dessen Wesen garnicht anders als existirend gedacht werden kann." Ursache seiner selbst kann, wörtlich genommen, nichts sein; indem Spinoza aus seinem Wesen die Existenz erschließt, verfällt er in Anselm's (s. o.) Fehler. *Defin.* 2. „Das Ding heißt in seiner Art *endlich*, welches durch ein andres derselben Art oder Natur begrenzt werden kann. So heißt ein *Körper* endlich, weil wir uns immer noch einen größern vorstellen können; so wird ein Gedanke durch einen andern begrenzt. Aber der Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper

begrenzt oder beschränkt." Doch werden wohl Gedanken nicht durch einander begrenzt! — Defin. 3. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, um aus ihm erst gebildet zu werden." Defin. 4. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, begreift." Defin. 5. „Unter Modus die Affectionen (Erregungen) der Substanz, oder das, was an einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird." Defin. 6. „Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Hier haben wir die drei metaphysischen Hauptbegriffe Spinoza's: Substanz (Gott), Attribut, Modus. Die Substanz ist das Selbständige, Beharrende, das durchaus nicht von unserem Denken abhängig ist. Diesen Grund aller Existenz nennt er Gott, alles Einzelne ist nur in ihm und durch ihn, flüchtige Zustände (Modi) oder Eigenschaften der Substanz, während die Attribute die nothwendigen Eigenschaften derselben sind. Unter Substanz wird also alles Sein zusammengefaßt, was natürlich eine Abstraction ist, denn die Einzeldinge sind und bleiben eine verschiedene Vielheit. Aber doch hat Spinoza Großes durch seine Behauptung geleistet. Das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen sucht jedes System zu schildern. Entweder werden zwei gleiche Principien angenommen, wie in den dualistischen Systemen; oder nur ein Princip, die Quelle aller Existenz, aber doch von ihr als erhabener Schöpfer verschieden — so in den theistischen Religionen; oder nur ein ewiges Princip, das nicht nur Quell aller Existenz ist, sondern auch alle Realität selber: und zwar wird dies entweder Materie genannt, welcher dann alles Geistige subsumirt wird — im Materialismus; oder als Geist gefaßt, wo dann alles Sinnliche seine Manifestation — im Idealismus. Der vierte Versuch, das Problem zu lösen, ist der spinozistische Pantheismus oder Monismus, welcher Geist und Materie durch den Begriff Gottes so zusammenfaßt, daß er sie als die Attribute des Denkens und der Aus-

dehnung ihm beilegt. Aus ihnen „besteht" seine Substanz, d. h. sie sind seine beiden denknothwendigen Seiten; Gott existirt nicht anders, als in den zwei sich ausschließenden und ergänzenden Manifestationen, deren „Zustände" die Einzeldinge sind. Gott ist also die Natur, fällt aber doch nicht mit ihr zusammen, denn er verhält sich zu ihr wie Schöpfer zum Geschöpf, Grund zur Folge, Wesen zum Sein. Ebenso löst Spinoza das Problem von Leib und Seele; während sie der Occasionalismus als zwei ihrer Natur nach unvereinbare Dinge auf geheimnißvolle Weise zusammenstimmen läßt, der Spiritualismus dem Körper, der Materialismus der Seele die Selbständigkeit nimmt, behauptet Spinoza die Wirklichkeit beider, aber als der Attribute der einen Substanz: unser Geist ist ein Modus des göttlichen Denkens, unser Leib ein Modus der göttlichen Ausdehnung.

Freilich dürfen wir nicht verhehlen, daß grade in Bezug auf die Attribute eine gewisse Unklarheit herrscht. Denn einmal sagt Spinoza, die Substanz bestehe aus ihnen, er will sie also nicht als blos subjective Auffassungen unseres Verstandes gefaßt wissen; andrerseits soll die Substanz unendlich viele Attribute haben, von denen nur zwei von uns erfaßt werden. Welche es aber sonst noch sein können, wird nicht gesagt. Der Unterschied von Attributen und Modi ist daher auch unklar, wenigstens nach Spinoza's Worten. Seine Meinung aber ist kurz folgende: Die eine Alles umfassende Substanz, an sich bestimmungslos, kann von uns nur unter Attributen erfaßt werden; da wir uns nun (wie Spinoza glaubt) als Ausdehnung und Denken vorfinden, erfassen wir sie nur unter diesen beiden. Die Substanz ist also denkend, sofern sie unter dem Attribut des Denkens (im weitesten Sinne!) aufgefaßt wird; die Einzeldinge aber sind an sich gar nichts, haben gar keine Realität, sondern gewinnen diese nur, sofern sie in der Substanz betrachtet werden. Und diese Betrachtung war, wie oben (S. 239) gezeigt, die höchste, sie sieht alles Einzelne „im Lichte des Ewigen". Hieran schließt sich nun Defin. 7. „Derjenige Gegenstand heißt frei, der aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und durch sie allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwun-

gen, der von einem andern bestimmt wird zum Existiren und zum Wirken in bestimmter Weise." Denn im gewöhnlichen Sinne giebt es nach Spinoza keine Freiheit für die Einzeldinge; jedes ist eine nothwendige Folge seiner Ursachen. So sinnlos es daher wäre, wollte ein geworfener Stein sagen, er fliege freiwillig, ebenso sinnlos ist die Behauptung, wir seien frei*). — In seiner Aufstellung von nur zwei Attributen zeigt sich eine Anwendung des oben (S. 239) angedeuteten Kriteriums für die Erkenntniß: weil wir zwei Attribute erfassen, giebt's auch nur zwei. Denn die Ordnung der Dinge, sagt er, entspricht der Ordnung unserer Ideen; wovon wir eine klare und deutliche Idee haben, das ist wahr. Aber während er Zahl, Zeit, Maß, Sein, Ding, Freiheit, Endzwecke, Allgemeinbegriffe, wie Mensch, Thier u. s. f., für verworrene Bilder der Einbildung erklärt, sollen wir Substanz, Gott, Ursache nicht als solche gemachte Abstractionen betrachten. Denn für diese, sagt er, haben wir in ihrer Klarheit und Allgemeinheit eine Garantie. Aber hätte er diese Begriffe ebenso untersucht, wie die anderen, er würde auch sie haben verwerfen müssen. Das ist eben das Dogmatische an seinem System, daß er ein Princip höchst consequent durchführt, aber nicht daran denkt, dieses Princip selbst vorher aus der Erfahrung zu bewähren. Aber wenn Spinoza dies auch versäumt, wenn er auch aristotelische Reminiscenzen mit scholastischen Deutungen vermischt hat, dennoch bleibt sein Gottesbegriff eine Wahrheit. Im Anhang zum ersten Buch der Ethik sagt er: „Hiermit habe ich Natur und Eigenschaften Gottes dargelegt, sowie daß er nothwendig existirt; daß er ein einziger ist; daß er nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß er die freie Ursache von allen Dingen ist und in welcher Weise; daß Alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorausbestimmt worden ist, zwar nicht aus Freiheit des Willens (denn Wille giebts nicht in Gott) oder aus einem unbedingten Belieben, sondern aus der unbedingten Natur oder unendlichen Macht Gottes." Gott oder

*) Fr. Kirchner, „Freiheit des Willens". Halle, Fricke 1874.

Substanz ist also nach Spinoza der Causalitätszusammenhang des Universums, die Nothwendigkeit alles Geschehens nach Grund und Folge, Ursache und Wirkung — eine Anschauung, die durch die Naturwissenschaften ihre Bestätigung gewinnt.

Aus diesem Gottesbegriff folgt nun alles Uebrige. Die Zweckursachen wie der Zufall sind nur menschliche Erdichtungen, die Gott mit Unrecht beigelegt werden. Denn die Dinge konnten in keiner anderen Weise oder Ordnung hervorgebracht werden. Ebenso ist es thöricht, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Natur zu reden; Alles ist, wie es ist, vollkommen, nur der menschliche Eigennutz, der Alles um unsretwillen vorhanden wähnt, nennt, was ihm nicht nützt, unvollkommen. So richtig diese Polemik gegen die landläufige Teleologie ist, so hätte doch Spinoza die psychologische Nothwendigkeit hervorheben sollen, mit der wir diese Kategorie anwenden. — Da nun die eine Substanz stets in den zwei Attributen zugleich besteht, so sind alle Dinge ausgedehnt und beseelt; derselbe Modus heißt unter dem Attribut der Ausdehnung: Leib, unter dem des Denkens: Seele. Die Seele ist nur der Begriff des Körpers. Denn da Spinoza die ganze Natur für mehr oder weniger beseelt erklärt, Gotte aber doch Verstand und Willen abspricht, so soll Seele wie Denken nur ein dem Volksverstande accommodirter Ausdruck sein für Causalität. Der Dualismus, der hier von Descartes her nachklingt, ist nur scheinbar. Alles, was im Leibe vorgeht, geht auch im Geiste vor; je vortrefflicher jener, desto tüchtiger ist auch dieser. Was in jenem Bestimmung, heißt bei diesem Entschluß. Der Wille ist daher nur die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen und alle Willensacte sind einzeln, Wille und Verstand identisch. Die Menschen glauben nur darum, sie seien frei, weil sie sich zwar ihrer Handlungen bewußt sind, aber nicht der Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Aber, da das Wesen des Geistes im Erkennen besteht, sind wir nur frei, wenn wir thätig sind oder erkennen, d. h. adäquate Ideen von den Gesetzen der Natur haben. Wer also die Nothwendigkeit einer Thatsache, z. B. eines Unglücks, oder Uebels, erkennt, ist frei. Die Affecte sind die Vorstellungen von dem, was unsere

Thätigkeit vermehrt oder vermindert. In der Natur nun ist Nichts an sich gut oder böse; nur durch unsere Vorstellung von seiner Nützlichkeit für uns wird es dazu. Wir erstreben also Etwas nicht darum, daß es an sich gut wäre, sondern weil wir es, nach der Nothwendigkeit unseres Wesens, erstreben, gilt es uns als gut. So stellt denn Spinoza eine förmliche Mechanik der Gemüthserregungen auf, indem er nur zwei Hauptaffecte: Freude und Traurigkeit unterscheidet: jene vermehrt, diese vermindert die Realität unseres Geistes (Körpers); dazu gesellt er nicht ganz consequent die Begierde, oder den bewußten Trieb, d. h. „das Wesen des Menschen, sofern es bestimmt ist, das seiner Erhaltung Nützliche zu thun". Denn der Trieb sich selbst zu erhalten scheint ihm mit Recht die Quelle alles unseres Thuns. Verbindet sich mit dem Affect die Vorstellung von dem, der ihn uns erweckt, so entsteht Liebe oder Haß; auch in mittelbarer Weise — wir hassen den, der das von uns Geliebte betrübt.

Da es nichts absolut Gutes oder Böses giebt, so nennt Spinoza dasjenige gut, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützt. So verschieden nun auf den ersten Blick die Ansichten darüber sein mögen, Jeder erkennt bald, daß ihm nichts nützlicher ist, als der Mensch. Er wird daher nichts für sich zu erlangen suchen, was den Anderen schadet, d. h. er wird aus Vernunft gerecht, treu und ehrbar leben im Staate. Durch Erkenntniß allein können wir also die Affecte bekämpfen, und zwar durch die höchste Erkenntniß, welche Alles „im Scheine des Ewigen", in Gott betrachtet. Das ist zugleich Tugend, nämlich Kraft oder Realität des Geistes. Sobald wir uns vom Affect, der als verworrene Vorstellung stets ein Leiden ist, eine adäquate Idee bilden, werden wir frei davon, glücklich und tugendhaft. Je mehr wir so die Dinge begreifen, desto mehr erfassen wir Gott und, da sich keine Traurigkeit einmischt, desto mehr lieben wir ihn. Diese „intellectuale Gottesliebe" ist das Ziel aller Philosophie und Sittlichkeit; nur insofern haben wir ewige Dauer, denn alle die durch Erkenntniß Modi Gottes sind, machen seine ewige Vernunft aus. Die Seligkeit ist daher nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.

Wer dieses System Spinoza's vorurtheilslos prüft, muß zugeben, daß es sehr religiös, tief und großartig ist. Die Ruhe des Gemüths, welche seinen Stifter erfüllte, geht auch auf den Leser über, und weit entfernt, die Moralität aufzuheben, gründet er sie grade auf die menschliche Natur und zwar auf ihren edelsten Theil, die Vernunft.

Die Vernunft ist es auch, welche nach Spinoza die Stifterin und Herrscherin des Staates heißen muß. In seinem „theologisch-politischen Tractat", der allgemeine Denk- und Lehrfreiheit fordert, weist er dies treffend nach. Im Naturzustande, wo jeder mit Recht Alles für sich allein begehre, sei der Krieg Aller gegen Alle unvermeidlich; um daher Einiges ruhig zu genießen, hätten die Menschen durch Vertrag auf einige Rechte zu Gunsten des Ganzen verzichtet. Durch den Staat also gelangte erst die Vernunft, und damit Friede, Wohlstand, Recht zur Geltung. Er hat daher zu bestimmen was gut und böse sein, was geglaubt werden soll, er hat Krieg und Steuern zu beschließen. Die Grenze seines Rechts ist seine Macht, d. h. die Vernunft; denn welcher Herrscher Unvernünftiges befiehlt, beraubt sich selbst der Macht. Daraus folgt, daß Jeder glauben, denken, reden und schreiben darf, was er will, wenn anders er nicht das Staatswohl schädigt. Denn der einzige Zweck des Staats ist das Wohl und die Freiheit der Bürger. Dieser Zweck wird am wenigsten erreicht in der unbeschränkten Monarchie, am meisten durch die Repräsentativ-Verfassung. — Auch hat er zuerst biblische Kritik versucht und ist dadurch zum Vater des Rationalismus geworden. Mit Anwendung philologischer, historischer, moralischer und mythologischer Deutung hat er die Erkenntniß, daß die Bibel ein Buch sei, wie alle anderen, angebahnt, ohne doch zu leugnen, daß sich Gott darin offenbare. Ebenso findet sich bei ihm die gesunde Anschauung der Neuzeit vorweggenommen, daß Christus dem Fleische nach ein Jude war, wie andere auch, daß sich aber in ihm die ewige Weisheit, „der Sohn oder das Wort Gottes" offenbart habe. „Wenn übrigens andere Kirchen hinzufügen, Gott selbst habe menschliche Natur angenommen, so scheint mir

dies ebenso abgeschmackt, als wenn sie sagten, ein Kreis habe das Wesen eines Vierecks angenommen." (Brief 21.)

Von Anhängern Spinoza's erwähnen wir, außer den oben erwähnten Freunden: L. Meyer, Oldenburg und Vries, noch Abr. Joh. Kuffelär, Frz. Kuper und Fr. v. Leenhof, welche seine Principien auf die Physik und Theologie anwendeten.

61. John Locke.

Gegenüber dem Dogmatismus eines Descartes und Spinoza erhob sich der Empirismus in Locke, dem Begründer der modernen Erkenntnißtheorie, welche durch Hume und Kant fortgeführt wurde. Bevor wir aber ihn selbst betrachten, müssen wir einen Blick auf Gassendi werfen, der in manchen Punkten sein Vorläufer war. Peter Gassendi (1592—1655) aus Digne ist besonders dadurch berühmt geworden, daß er, wie auch Berigard († 1663) und Magnenus, Demokrit's Atomistik wiederbelebt hat. Doch ist auch außer seiner Vertheidigung des „Lebens und Charakters Epikurs" die von ihm aufgestellte Erkenntnißlehre wichtig. Die Philosophie ist nach Gassendi Liebe, Studium und Ausübung der Weisheit, ihre Objecte sind daher Wahrheit und Tugend. Demgemäß zerfällt sie in Physik und Ethik, denen als Propädeutik die Logik vorangeht. Die Erkenntniß muß sich ebenso vor Skepticismus wie Dogmatismus hüten; daher bekämpfte Gassendi Descartes nicht weniger als Aristoteles. Wir haben ein doppeltes Kriterium der Wahrheit: den Sinn, der die Zeichen des Objects wahrnimmt, und die Vernunft, welche durch Schlüsse die verborgene Sache erkennt. Jede Idee oder Vorstellung (d. i. Bild der Sache) in dem Geiste entspringt nur aus dem Sinne; ja, könnte Jemand ganz ohne Sinne geboren werden, so würde er gar keine Ideen haben. Nichts ist daher im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war, denn jener ist an sich eine tabula rasa d. h. ein unbeschriebenes Blatt. Angeborene Ideen giebts nicht (Log. I, c. 2). Jede Vorstellung ist entweder einfach, wenn sie uns die Sinne zuführen, oder zusammengesetzt, wenn der Geist mehrere vergleicht.

Alle sinnlichen Vorstellungen sind einzelne, nur der Geist bildet die allgemeinen.

Alle Körper sind theilbar bis auf die Atome, welche so hart und compact sind, daß sie durch keine Gewalt zertrennt werden können; obgleich sie unsichtbar sind, müssen wir sie doch als die erste, unzerstörbare Materie annehmen. Sie unterscheiden sich durch Größe, Gestalt und Schwere; letztere ist soviel wie die Kraft, sich selbst zu bewegen — ein Ansatz zur Monadenlehre Leibniz'. Die Leere übrigens soll nicht ein besonderes Princip neben den Atomen, sondern nur ihr Ort und Trennungsmittel sein. Aber so anregend auch Gassendi für den Materialismus geworden ist, so hat er doch — ob mit Ueberzeugung oder nicht? — Gott als Schöpfer der Atome und Bewegung und den Geist als immateriell betrachtet; eine Inconsequenz, die wir ihm als Probst von Digne zu gute halten müssen. Auf seine Erkenntnißtheorie kommen wir bei Locke zurück.

John Locke, am 29. Aug. 1632 zu Wrington bei Bristol geboren, erhielt seine Ausbildung in Westminster und Oxford, wo er eine tiefe Abneigung gegen die Schulphilosophie faßte. Erst Descartes' Schriften führten ihn zu philosophischen Studien zurück, besonders aber widmete er sich der Medicin. Diese verschaffte ihm auch seinen Freund und Gönner Lord Ashley, Earl von Shaftesbury, den er vom Tode rettete. Nach einjährigem Aufenthalt bei der Gesandtschaft in Berlin 1664, war er fortan im Glück und Unglück mit Shaftesbury verbunden. Als dieser in Ungnade fiel, verlor er auch seinen Secretärposten, ja die fanatische Universität Oxford beraubte ihn seiner akademischen Würde; selbst in Holland verfolgte ihn die Regierung, weshalb er seinen ersten „Brief über Toleranz" schrieb. 1690 erschien seine berühmte: „Abhandlung über den menschlichen Verstand", an der er fast zwanzig Jahre gearbeitet hatte. Während seiner zweiten Verbannung starb sein Gönner in Holland. Erst nach der „glorreichen Revolution" kehrte er in die Heimath zurück, verfaßte noch seinen „Tractat über Staatsregierung" und „Erziehung" und starb den 28. Oct. 1704 in Oates bei der befreundeten Familie Masham.

Auch Locke gehört zu den Philosophen, welche ganz ungerecht beurtheilt zu werden pflegen. Abgesehen von dem Vorwurf des Atheismus, mit dem man früher jede Heterodoxie brandmarkte, beschuldigt man ihn der Seichtheit, während doch grade er zuerst Begriffskritik geübt hat. Aber dies kommt daher, weil Locke seine Gedanken in durchsichtiger, einfacher Rede vorträgt. Durchaus ehrlich und maßvoll, liebte er es, sich ohne orakelnde Wortspielerei und hohles Phrasengeklingel mitzutheilen. „Wir haben", wie Lewes (Gesch. d. Phil. II, 253) sagt, „hier die großen Gedanken eines großen ehrlichen Engländers."

Der Anlaß für Abfassung seiner „Abhandlung" war die Verlegenheit, in der sich Locke mit mehreren Freunden befand, als sie disputirten; daher will er untersuchen 1) den Ursprung der Ideen und die Mittel, wodurch der Verstand sie erhält; 2) wie die Erkenntniß beschaffen ist, und 3) die Gründe und Grade der Zustimmung. Das Verhältniß von Leib und Seele, Mensch und Gott soll ganz aus dem Spiele bleiben, die Untersuchung also rein empirisch-psychologisch-kritisch sein. Hierauf beruht, wie wir sehen werden, Locke's Stärke und Schwäche zugleich. — Er geht bei der Untersuchung über den Ursprung der Ideen von der Behauptung aus: Angeborene Ideen giebt's nicht, weder theoretische noch praktische (Axiome). Denn weder stimmen alle Menschen in den Principien überein, noch kennen sie sie; da nun „in der Seele sein" nur heißen kann, sich ihrer bewußt sein, so sind jene für angeboren geltenden eben nicht in der Seele. Berufe man sich aber darauf, daß Alle, sobald ihre Vernunft erwacht, jenen Ideen Beifall geben, so folge daraus, daß sie nicht angeboren sind. Sonst müßten uns auch mathematische Wahrheiten angeboren sein und was heiße das, die Vernunft entdeckt Ideen, die sie doch schon hat? Auch müßten mit den Sätzen doch die Begriffe angeboren sein, z. B. für den Grundsatz: „Man muß Gott anbeten", die Idee Gottes — was nicht der Fall ist. Ferner sind die wichtigen Grundsätze der Identität (A=A) und des Widerspruchs (A ist nicht = non-A) allen Kindern, Wilden und Ungelehrten unbekannt, andrerseits, soll sofortige Zustimmung das Kriterium sein, so müßte auch

der Satz 1+2=3 angeboren sein. Was aber die praktischen Moralsätze betrifft, so bedürfen alle der Begründung; nur die Motive z. B. Verlangen nach Glück und Abscheu gegen Elend sind angeboren, es sind dies aber nur Richtungen des Begehrens! Menschen und Völker weichen in der Moral mannigfach ab; ihre theilweise Uebereinstimmung aber wird durch Erziehung, Umgang und Gedankenlosigkeit erzielt. Der Verstand der Neugebornen ist wie ein unbeschriebenes Blatt (tabula rasa), das erst durch Erfahrung angefüllt wird. Diese beruht auf Sensation (Empfindung) und Reflexion (Spiegelung); jene bezieht sich auf äußere, diese auf innere Gegenstände; beidemal aber verhält sich der Verstand dabei passiv.

Die Vorstellungen (= Ideen) sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Die einfachen entspringen 1) aus der Sensation und zwar entweder aus einem Sinne oder mehreren; 2) aus der Reflexion die einfachen Begriffe von den Thätigkeiten unserer Seele; 3) aus beiden die Vorstellungen Existenz, Einheit, Kraft und Succession, Lust und Schmerz. Die zusammengesetzten Ideen entstehen 1) durch Verbindung mehrerer einfacher, und zwar a) die Begriffe von Eigenschaften (modi), b) die von Substanzen. Die sinnlichen Eigenschaften zerlegt Locke in secundäre und primäre; jene, wie Farben, Töne u. a., sollen nur in unserer Seele, diese, nämlich Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe, an den Dingen selbst sein. Die secundären Eigenschaften, die so wenig mit dem Dinge identisch sind, wie Schmerz mit dem Schwerte, werden in uns durch einen, vom Object in unser Gehirn, das „Audienzzimmer der Seele" fortgepflanzten Stoß erzeugt. Treffend ist Locke's Bemerkung über unsere Bildung des Absoluten; indem wir Raum, Zeit und Zahl immer mehr entschränken, entsteht in uns der Begriff des Unendlichen, den wir uns doch nicht vorstellen können; er ist also rein negativ. Ebenso erklärt er den Substanzbegriff. Da wir mehrere einfache Ideen stets zusammen bemerken, sprechen wir von ihnen als einer einzigen und schieben ihnen Etwas unter, das uns ebenso unbekannt ist, wie dem Inder dasjenige, was die elephantentragende Weltschildkröte trägt. Wie die Begriffe

von den übrigen Substanzen, so bilden wir auch den Gottes: Nachdem wir nämlich einmal die Begriffe von Existenz, Dauer, Erkenntniß, Macht und Glück gebildet, erweitern wir sie durch die Idee des Unendlichen und vereinigen sie alle in eine zusammengesetzte Idee. — Zusammengesetzte Vorstellungen entstehen 2) durch Vergleichung mehrerer Dinge, dies sind die Begriffe der Verhältnisse (Relation). Die wichtigsten sind Ursache und Wirkung (Schöpfung, Erzeugung, Veränderung), Identität und Verschiedenheit, welche uns verleiten, den Dingen Kräfte zuzuschreiben. Endlich 3) werden zusammengesetzte Ideen durch Abstraction gebildet und in den Worten, den Zeichen dafür, niedergelegt.

Die einfachen Ideen sind reell und geben uns ein vollständiges Bild des Objects; die zusammengesetzten aber sind willkürlich und unvollkommen. Sobald wir uns der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung solcher Ideen bewußt werden, entsteht Erkenntniß. Diese ist beschränkter als unsere Ideen und Begriffe, denn oft vermögen wir ihr Uebereinstimmen nicht zu entscheiden; so muß es zweifelhaft bleiben, ob nicht aus Materie Denken hervorgehn könne. Ferner hat unsere Erkenntniß verschiedene Grade der Klarheit und Arten der Verbindung. Die analytischen Urtheile erweitern unser Erkennen nicht; das Intuitive, dem unmittelbare Gewißheit zukommt, erstreckt sich nur auf unser Dasein; demonstrative Erkenntniß haben wir aus Vernunft und Natur über Gott. Was keins von beiden ist, heißt Meinung; dahin gehört z. B. die Ueberzeugung von einer objectiven Außenwelt. In dieser Frage streift Locke ebenso an Berkeley's Idealismus wie an Hume's Skepticismus. „Deutliche Ideen von den verschiedenen Körpern, sagt er, welche unter die Prüfung der Sinne fallen, mögen wir wohl haben, angemessene fürchte ich haben wir von keinem einzigen darunter." Also ist alle unsere Erkenntniß subjectiv. Dennoch aber glaubt Locke, Gestalt, Größe und Bewegung der Theile sei vom Körper unabtrennbar. Wiederum führt er die Idee der Causalität nur auf die Erfahrung zurück, wie später Hume. Die Fähigkeiten unseres Verstandes hält er, wenn wir seine Grenze

nicht überschreiten, für genügend, die uns gestellten Aufgaben zu erfüllen. Selbst in Bezug auf die Offenbarung, d. h. die außerordentlich mitgetheilte Erkenntniß, die wir im Vertrauen auf den Offenbarer annehmen. Die Offenbarung kann nun entweder uns oder Anderen zutheil werden. Beidemal könne sie keine einfache Idee mittheilen, die wir nicht auch ohnedem fänden; noch dürfe sie der Vernunft widersprechen, an der sie gemessen werden müsse. — Locke ist keineswegs Sensualist, wie so oft behauptet wird; denn abgesehn davon, daß er neben der Sensation die Reflexion stellt, so giebt er auch zu, daß wir auf demonstrativem Wege Gott erkennen; vor Allem aber berechtigt nicht seine Leugnung der angeborenen Begriffe zu jenem Vorwurf. Seine Polemik meint stets nur die fertigen Sätze; diese können aber, selbst nach Meinung der Gegner, nicht angeboren sein. Ist aber, wie Locke zugiebt, unsere Vernunft so eingerichtet, daß sie reflectirt, sobald sie sich ihrer bewußt wird, was heißt das anderes, als daß Ideen in dem Sinne von Fähigkeit sie zu bilden uns angeboren sind? Das aber ist Locke's Hauptverdienst, daß er zeigte, das Erste in unserer Erkenntniß sind nicht allgemeine Sätze, sondern specielle Erfahrungen; auch hat er zuerst energisch auf die Gefahr des Irrthums, welche die Sprache mit sich führt, hingewiesen. Doch hielt er sich auch vom Skepticismus fern. Sollte Jemand, sagt er, Alles für Traum und Täuschung halten, so kommt nichts darauf an, daß ein Wachender ihm antworte; beliebt es ihm, so mag er träumen, daß ich ihm antworte: „Die Gewißheit der Dinge in der Natur ist, wenn wir das Zeugniß unserer Sinne dafür haben, nicht nur so groß, als unsere Gestaltung sie erlangen kann, sondern auch als unsere Lage sie braucht".

In der Politik ist Locke das grade Widerspiel zu Hobbes. Ihm ist der Naturzustand derjenige der Gleichheit, Freiheit und Gesetzlichkeit aller Menschen, d. h. der Vernunft; ihn zu erhalten, haben sie die häusliche und bürgerliche Gesellschaft gestiftet. Um ihren Zweck, die Sicherung des Eigenthums (d. h. auch der Freiheit), zu erfüllen, haben ihr die Einzelnen die Legislative und Executive übertragen, die am besten vom Parlament, aber nicht von denselben Männern, gehandhabt werden müsse. Immer

bleibe das Volk der Souverain, der sein Recht auch mit Gewalt wieder an sich nehmen dürfe. — Seine trefflichen „Gedanken über Erziehung" 1690 betonen die Individualität des Zöglings und als Ziel: eine gesunde Seele im gesunden Leibe; die häusliche Erziehung sei besser als die öffentliche; Lüge, Feigheit, Grausamkeit sollen früh bekämpft werden, Lob und Tadel, Gründe und Neigung zur Sache seien gute Hülfen, Zucht wichtiger als Unterricht. In Bezug auf die Religion läßt sich eine gewisse Unsicherheit nicht verkennen; wie Locke kein Moralprincip aufzustellen weiß, so vertheidigt er zwar die Toleranz, will aber weder Atheisten, noch Solche, die sich durch den Papst ihres Eides entbinden lassen können, geduldet sehen; und im Alter studirte er, wie Newton, am meisten die Bibel.

Die Grundsätze Locke's fanden besonders in England solche Verbreitung, daß selbst seine Gegner sie nicht verleugnen. Peter Brown († 1735), Bischof von Cork, Toland's Bekämpfer, hat in den „Grenzen der menschlichen Erkenntniß" die Gewißheit der sinnlichen Dinge als die größte hingestellt; ohne Sensation sei sogar unser Selbstbewußtsein unmöglich. Dazu komme das Raisonnement, aber auch nur als passives Verhalten. Eine denkende immaterielle Substanz giebt es nicht; von Gott bilden wir uns nur durch Analogie eine Idee, ohne ihren Inhalt zu erkennen. — Der große Physiker und Mathematiker Is. Newton (1642—1727) empfiehlt auch die rein mechanische Naturerklärung und verzichtet auf die Erkenntniß der verborgenen Kräfte; ja er verwirft sogar (in der Theorie!) die Hypothesen, die Locke anerkannt hatte; so läßt er den Grund der Schwere auf sich beruhn, während sie wirken soll proportional den Massen und umgekehrt proportional den Quadraten der Entfernungen; doch forderte er eine zeitweise Nachhülfe des Schöpfers für seine Weltmaschine. — Da Locke die Ethik unbearbeitet gelassen, so traten nun zahlreiche Moralisten auf, ihn zu ergänzen. Schon Hobbes' Gegner Rich. Cumberland († 1719) hatte die Ethik auf's Wohlwollen gegründet. Anthony von Shaftesbury († 1713), der Enkel von Locke's Gönner (s. o.), suchte in seinen „Charakteristiken" als Moralprincip die Identität von Lust,

Pflicht und Tugend zu beweisen. Was durch seine Gegenwart im Geiste nothwendig Unlust erregt, nennen wir Uebel; was durch seine Abwesenheit Unruhe, ein Gut; was keins von beiden erzeugt, ist gleichgültig. Nun finden wir in uns gesellige, eigensüchtige und unnatürliche Neigungen vor. Was gegen die Bestimmung jedes Wesens geht, ist ein Uebel für dasselbe; was ihm sowohl gut erscheint, als auch seiner Bestimmung gemäß ist, ist ein reales Gut. Es beruht also in der größtmöglichen Summe von Befriedigung, d. h. in Glückseligkeit, die nur bei geistigen und zwar geselligen Neigungen dauernd sein kann. Nur im Wohl des Ganzen beruht das einzelne; in der Harmonie beider besteht Wahrheit, Schönheit und Tugend. Darüber nun, wo solche Harmonie stattfinde, entscheidet erstens unser Vernunftinstinct, zweitens aber der Tact, so daß also der Tugendhafte ein moralischer Künstler, ein philosophischer Diener des Schönen ist. So ist also für Shaftesbury, der schon als Knabe lateinisch und griechisch sprach, das Schöne mit dem Guten identisch. Man kann Atheist und doch tugendhaft sein, während die Religion den Menschen immer lohnsüchtig, meist ebenso ungerecht und grausam mache, wie der Gott ist, den sie vorstellt. Ohne Zweifel hat diese sittliche Schönheitslehre ungeheuren Einfluß auf das achtzehnte Jahrhundert geübt.

Ebenso appellirt Sam. Clarke (1675—1729), ein Theolog, dessen „drei praktische Versuche" über die Freiheit handeln, an die Natur. Der Verstand scheint auch ihm ganz passiv, und insofern der Wille unfrei; sofern er sich aber der Erkenntniß nicht unterwerfe, frei. Die Norm für unser Handeln findet er in den Objecten, moralische Pflicht sei es daher, die Dinge ihrer Natur gemäß zu behandeln; was das sei, lehre uns nur die Erfahrung. — Ganz ähnlich lehrt Will. Wollaston (1659—1724) in seinem „Abriß der natürlichen Religion". Alle Religion ist nur die Verpflichtung zu thun, was nicht unterlassen, und zu lassen, was nicht gethan werden darf; d. h. wir sollen die Dinge durch unser Reden und Thun so setzen, wie sie wirklich sind. Dieses formale Princip erhält seinen Inhalt dadurch, daß wir jedes Ding nicht für sich allein, sondern in seinen

Beziehungen zu allen anderen betrachten; in Verwirklichung dieser Wahrheit beruht zugleich unser Glück. Dagegen betonte Fr. Hutcheson († 1745), Professor in Glasgow, in seinem „System der philosophischen Moral" mehr die subjective Seite. Die Vermögen des Geistes sind Erkennen und Begehren; jenes vollzieht sich, wie Locke dargelegt hat; dieses enthält selbstische und wohlwollende Regungen. Neben den Vorstellungen von eignem Nutzen, die der Selbstliebe entstammen, treibt uns der „moralische Sinn", der weder von Bildung noch von Raisonnement abhängt, zum Wohlwollen gegen Andere. Ihn können wir üben und durch Erweiterung unserer selbstlosen Neigungen schärfen. Die leidenschaftlose allgemeine Liebe ist daher das Moralprincip. — Dieses vereinigte Ad. Ferguson (1724—1816) mit der Idee der Vollkommenheit, welche uns zur Entwickelung unser selbst durch Arbeit für die Gesellschaft treibe, während der berühmte Nationalökonom Ad. Smith (1723—1790) die Sympathie, welche wir dem unparteiischen Beobachter einflößen, als Maßstab des Guten aufstellte. — Will. Paley (1743—1805) hob als Moralprincip die allgemeine Glückseligkeit hervor.

Die Consequenz von Locke's Offenbarungslehre zog John Toland (1670—1722), der in seinen zahlreichen deistischen Schriften alle Offenbarung verwarf und einen materialistischen Pantheismus lehrte. Sein Gott ist das All, das durch Wahrheit, Freiheit und Gesundheit verehrt wird; dies die Religion, „der alle weisen Männer angehören, ohne es zu sagen". In seinen „Briefen an Serena" (d. h. Sophie Charlotte) 1704 betrachtet er den Gedanken als eine den materiellen Bewegungen des Nervensystems inhärirende Erscheinung.

62. George Berkeley.

Die von Locke eingeschlagene Richtung, unsre Erkenntniß der Außenwelt zu beschränken, wurde von George Berkeley, 1684 zu Kilczin in Irland geboren, der 1752 als frommer und gelehrter Bischof von Cloyne starb, fortgeführt. Wie jener Individualist, leugnete er die Realität aller Allgemeinheiten, vor Allem die Existenz der Materie. Soll Materie so viel heißen,

wie Greifbares, so erkennt auch Berkeley sie an; kein Vorwurf ist thörichter, als der, er habe die Körperwelt geleugnet. Er sagt: „Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit den Händen berühre, wirklich existiren, bezweifle ich nicht im Geringsten. Das Einzige, dessen Existenz ich in Abrede stelle, ist, was die Philosophen Materie nennen". Er behauptete also, die einzigen Gegenstände der Erkenntniß sind Ideen; denn Niemand werde behaupten, die Sinnenobjecte dringen selbst in uns ein; wir nehmen nur Eigenschaften (Ideen) von ihnen wahr; diese aber sind weder blau noch süß; und da von Locke's primären Qualitäten dasselbe gilt, so sind für uns alle Körper nur Ideen. Man mag sich stellen wie man will, die Gegenstände sind nur Vorstellungen, Ideen, Begriffe. Denn wenn wir uns auch vorstellen, sie würden von Niemand vorgestellt, immer wären sie wieder in unserm Geiste; wir formiren dann gewisse Ideen, welche wir Bücher oder Bäume nennen, und unterlassen es, zugleich die Idee eines Wahrnehmenden zu bilden. Also existirt nichts, als was wahrgenommen wird; eine objectiv, an sich existirende Körperwelt giebt's nicht. — Da nun, wie Träume und Phantasie beweisen, die Außenwelt nicht immer nöthig ist, in uns Ideen zu erzeugen, so behauptet Berkeley, sie ist es niemals; wenn daher die Menschen in gewissen Ideen, z. B. von der Sonne, übereinstimmen, so müssen sie ihnen von einem denkenden Geiste — Gott gegeben sein. Weil Gott diese Ideencomplexe stets und unparteilich erweckt, so kann man von Naturgesetzen reden, ja auch von äußeren Dingen; denn die Sonne ist, auch wenn ich die Augen schließe, nämlich in anderen Geistern! Diese Gesetzmäßigkeit ist ein besserer Beweis für Gottes Dasein, als alle sog. Wunder. Naturgesetze sind also Gottes Maximen, nach welchen er die Ideen in uns verbindet, und sind für uns nur empirisch auffindbar. So nähert sich Berkeley dem Malebranche (den er auch besucht hat), aber auch dem Spinoza. Was aber die Wahrheit seines Idealismus (oder Phänomenalismus) anlangt, so ist zunächst richtig: Die Gegenstände der Erkenntniß sind nur Ideen; ferner, da wir keine andre Idee von Gegenständen haben, als wie sie wahrgenommen werden, so ist das

Wesen der Gegenstände ihr Wahrgenommenwerden. Falsch aber ist, daß dieselben nur als Ideen existiren, daß unsre Erkenntniß das absolute Maß der existirenden Dinge ist. Daraus, daß wir die Dinge nicht anders begreifen, folgt lange nicht, daß sie nicht anders existiren könnten. Es hat Dinge objectiv gegeben, auch als keine Menschen sie wahrzunehmen da waren. Und endlich, was ist mit jenem Gott, von dem wir keine Idee haben sollen, gegenüber der uns freilich unbekannten Substanz gewonnen? Die Ursache unserer Ideen bleibt beidemal — eine Hypothese.

Ganz ähnlich, wenn auch unabhängig von ihm, lehrte Arth. Collier, ein englischer Geistlicher († 1732), in seinem „Allgemeinen Schlüssel".

63. Leibniz.

Einen genialen Versuch, die Schwierigkeiten zu lösen, welche Descartes' Dualismus, Spinoza's Monismus und Locke's Empirismus ignorirte, machte Leibniz (1646—1716). Gottfried Wilh. Leibniz (auch Leibnitz), am 1. Juli n. St. 1646 zu Leipzig geboren*), trieb, da er seinen Vater, einen Professor der Moral, schon 1652 verlor, auf eigne Hand Sprachen und Geschichte und schon als Knabe „las und schrieb er allerlei Zeug zusammen". Seit 1661 studirte er in der Vaterstadt Jura und Mathematik, daneben aber die Scholastiker und neuere Philosophen und wurde Magister der Philosophie; da man ihm aber, unter dem Vorwande, er sei zu jung, den Doctor Juris verweigerte, promovirte er 1666 in Altorf, nahm aber die ihm angebotene Professur nicht an; vielmehr schloß er sich an den Minister v. Boineburg an, der ihn seinem Kurfürsten Schönborn von Mainz empfahl. Im Dienste dieses klugen und edlen Fürsten, der ihn zu publicistischen und juristischen Arbeiten verwandte, blieb er bis 1673. Daneben aber schrieb er viele Abhandlungen logischen, theologischen und philosophischen Inhalts, denn für Alles hatte er Interesse, Zeit und Verständniß.

*) Vgl. „Leibniz, sein Leben und Denken", von Fr. Kirchner. Cöthen 1876.

Besonders war er in dieser Zeit um Deutschlands Sicherheit in Sorgen. Sie zu schützen begab er sich mit dem abenteuerlichen Plane nach Paris, Louis XIV. durch die Eroberung Aegyptens von Deutschland abzuziehen. Aber wenn er auch scheiterte, so gewann doch Leibniz durch seinen vierjährigen Aufenthalt daselbst und durch Reisen nach England viele Bekannte und einen weiten Horizont. 1676 trat er in den Dienst Herzogs Johann Friedrich von Hannover, dessen Hause er bis an seinen Tod treu blieb. Als Bibliothekar von Hannover und Wolfenbüttel mit der Geschichte des Braunschweigischen Hauses beauftragt, deren Darstellung seinem zu mannigfach interessirten Geiste sehr lästig war, reiste er, um Material zu sammeln, durch Deutschland über Wien nach Italien (1687—90). Mehr als zwanzig Jahre lang beschäftigte ihn das Project, die Katholiken mit den Evangelischen, dann diese unter sich zu einigen — natürlich vergeblich *). Nach seiner Rückkehr entfaltete er eine wahrhaft staunenswerthe Thätigkeit auf allen Gebieten: Politik, Kirche, Wissenschaft, Industrie, Etiquette — nichts war ihm zu klein, überall arbeitete er gründlich. Für die Erhebung des Ernst August zum Kurfürsten 1692, des Georg zum König von England 1714, Brandenburgs zum Königthum wirkte er durch Wort und Schrift. Denn seit 1700 war er auch durch Sophie Charlotte mit Berlin in Verbindung, wo er 1700 die Akademie stiftete und ihr erster Präsident wurde. Sein Name war weltberühmt: der Kaiser adelte ihn 1692, Peter der Große ernannte ihn zum Justizrath und ging auf seinen Plan, eine Akademie zu stiften, ein, die französische und englische Akademie machten ihn zu ihrem Mitgliede. Doch wurde sein Lebensabend durch die Ungunst Georgs I., den Neid der Hofschranzen in Hannover und Berlin, die Verketzerung durch die Prediger und durch literarische Fehden mit Newton und S. Clarke getrübt. Leibniz starb am 14. November 1716 an der Gicht — seine Leiche ward nur von seinem Secretär zu Grabe geleitet! Er war von offenem, liebenswürdigem Charakter,

*) Vgl. „Leibniz' Stellung zur katholischen Kirche" von Fr. Kirchner. Berlin, C. Duncker 1874.

wohlwollend und selbstlos, für alles Edle, Große begeistert. Die Wissenschaft im umfassenden Sinne war sein Gebiet; für alle Zweige interessirte er sich, überall griff er selbstthätig, ja schöpferisch ein. Erfinder der Differentialrechnung, hat er die philosophische Lehre der Monadologie aufgestellt, das Recht reformirt, die theologische Theodicee versucht, die vergleichende Sprachwissenschaft angeregt, den Plan der ägyptischen Expedition und eines Deutschen Bundes gefaßt, Akademien gestiftet, Missionen angeregt, deutsche Sprache und Literatur gepflegt, Kritik und Quellenstudium empfohlen. Ein Polyhistor ohne Gleichen, verdient er den Namen des modernen Aristoteles, womit natürlich auch die Schranke seines Wesens zugestanden ist. Aber wenn auch seine Vielgeschäftigkeit ihn an systematischer Darstellung seines Systems hinderte (er selbst gab nur die Theodicee und kleine juristische Abhandlungen heraus!), so hat er sich seinen Zeitgenossen — er correspondirte mit mehr als tausend — durch Briefe und Aufsätze in Zeitschriften kundgethan. Wohl war er Eklektiker, aber doch auch schöpferisch; wohl kannte er die Scholastik, aber ein Scholastiker war er nicht. Nach genauem Studium seiner Lehre können wir die jetzt Mode gewordene Geringschätzung Leibniz'*) nur als ungerechte Verkennung bezeichnen. Von seinen nach und nach herausgegebenen ca. 250 Schriften sind die wichtigsten: Neue Versuche, gegen Locke 1704; Theodicee, gegen Bayle 1710; Monadologie 1714; Neues System 1695; Ueber die Thierseelen 1710; Theologisches System 1686 und seine Briefe.

Wie bei jedem Philosophen, so erklärt sich auch Leibniz' System**) aus seinem Naturel. Er war eine conciliatorische Natur, d. h. geneigt, aus Allem das Richtige herauszufinden; daher verachtete er nichts durchaus und meinte, alle Philosophen hätten nur in dem, was sie leugneten, Unrecht. Daher auch sein Bedürfniß nach Lectüre; er gehörte zu keiner Schule, hatte aber von jeder gelernt, besonders von Aristoteles, Plato, Demokrit,

*) Besonders bei E. Dühring, „Kritische Geschichte der Philosophie" S. 330 f.

**) Vgl. Fr. Kirchner, „Leibniz' Psychologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaft". Cöthen, Schettler 1875.

Carteſius, Malebranche, Bruno und Baco — aber er hat nicht etwa eklektiſche Reminiſcenzen zu einer „Reflexphiloſophie“ zuſammengeſtoppelt, ſondern als Autodidakt mit energiſchem Einheitstriebe durch ein neues Princip verbunden. Dieſes Princip iſt die Monade, welche er von Bruno herübernahm. Sie allein, glaubte er ſeit 1697, löſte das Problem der Subſtanz, welches er mit Recht für die Grundfrage der Metaphyſik hielt. Während nun Carteſius zwei Subſtanzen (Ausdehnung und Denken) angenommen, aber den Körper unzureichend definirt hatte; Spinoza und Malebranche zwar eine lebendige Subſtanz lehrten, aber die Einzeldinge aller Selbſtändigkeit beraubten; Demokrit und Gaſſendi zwar individuirte Materie, aber keinen Geiſt, Locke und Berkeley wohl individuirte Geiſter, aber keine objective Körperwelt aufgeſtellt hatten — ſo geht Leibniz von den Monaden aus, welche er als Atome der Subſtanz, metaphyſiſche Punkte, Urkräfte, Formalatome und erſte Entelechien definirt. Das Weſen der Subſtanz iſt alſo die Kraft, nicht blos Ausdehnung, Größe, Theilbarkeit u. A., ſondern „ein actionsfähiges Sein“. Denn ohne die Energie der Selbſtbehauptung, welche ſogar im Leiden wirkſam iſt, exiſtirte ſie gar nicht. Hieraus folgt aber, daß es viele anfangs- und endloſe Subſtanzen geben muß; daß dieſe ganz verſchieden ſind und einander beſchränken werden; daß ihre einzige Thätigkeit ideal iſt, ſie daher, ohne einander zu beeinfluſſen („ſie haben keine Fenſter“!), die Geſammtheit der anderen Monaden, d. h. das Univerſum abſpiegeln, je nach ihrem Standpunkte in demſelben. Von einem Allwiſſenden könnte daher in jeder Monade nicht nur das ganze Univerſum, ſondern auch jeder frühere und künftige Zuſtande der Monade (und alſo auch der Welt) geleſen werden. Demgemäß werden ſie ſich fort und fort verändern. Die ganze Welt iſt alſo ein Organismus von Monaden, die einander ſpiegeln; wie aber kommt Leibniz zur Körperwelt? Weil die Monaden theilweis beſchränkt ſind, faſſen ſie das Univerſum verworren auf; nicht auf einmal, ſondern ſucceſſive (Zeit), nicht als Einheit, ſondern Vielheit (Materie). Körperwelt, zeitliche und räumliche Materie, confuſe Vorſtellung iſt alſo

Correlat der Monade. Jeder Körper ist also ein Aggregat von Monaden, dessen Vielheit durch eine herrschende Monade organisch verbunden wird. Denn je weiter der Horizont, d. h. je deutlicher das Vorstellungsvermögen einer Monade ist, desto mehr Monaden beherrscht sie. Demgemäß steht die anorganische Natur am tiefsten; hier haben die einzelnen, neben einander gehäuften Monaden nur verworrene Vorstellungen; sie stellen wohl die Welt dar, d. h. man kann aus ihnen den Zusammenhang des Ganzen erkennen, aber sich selbst stellen sie ihn nicht vor, sie sind bewußtlos; sie haben wohl Streben, aber es ist nur die vernunftlose Schwere. Freilich darf auch ihnen nicht die Seele abgesprochen werden, denn Alles in der Natur ist beseelt, Alles ist Leben. Der Tod ist nur „Einwickelung", wie Geburt — Entwickelung. Ja, Alles in der Welt darf organisch heißen, denn jedes Ding ist ein göttlicher Automat. Höher als die Mineralien stehen die Pflanzen, bei ihnen läßt sich schon viel leichter Vorstellung und Begehren nachweisen; bei ihnen erkennt man schon mehr die Macht der herrschenden Monade über die anderen. Mit besonderem Nachdruck hat Leibniz betont, daß, da „die Natur keinen Sprung mache", die Uebergänge von den Pflanzen zu den Thieren und Menschen verschwindend klein seien, wie die Naturwissenschaft es ja auch beweist. Mit der Mannigfaltigkeit der Organe steigert sich bei den Thieren Umfang und Intensität der Vorstellung, von der sie Gedächtniß und Empfindung haben; doch gesteht ihnen Leibniz, im Widerspruch mit dem Sachverhalt, kein Wissen, sondern nur Empfinden, kein Urtheilen, sondern nur Combiniren von Erfahrungen zu; ihre Seele soll zwar auch unsterblich, aber doch nur eine träumende Monade sein. Erhebt sich die lebende und empfindende Seele zur Vernunft und Reflexion, so nennen wir es Geist. Wie also der Geist eine vernünftige Seele ist, so ist die Seele im engern Sinne Gefühlsleben, Leben aber Vorstellungsprincip; alle Monaden sind also gleich in Bezug auf das, was sie vorstellen, nur der Grad der Deutlichkeit ist verschieden.

Betrachten wir jedoch, ehe wir zum Menschen übergehn, die Monadologie im Zusammenhange —: wohl hat Leibniz dadurch

den Mechanismus eines Hobbes und Spinoza verbannt, aber durch wie viel Inconsequenzen! Die Monaden, sagt er ausdrücklich, sind ohne Anfang und Ende, sie sind durch ihr Zusammensein, was sie sind, nämlich thätig und leidend — und doch fügt er hinzu, sie können nur durch einen Act göttlicher Allmacht ins Dasein gerufen und vernichtet werden! Seine theologische Neigung ließ ihn Gott als „Urmonade, Monade der Monaden, reine Thätigkeit, Basis der Moral und Inbegriff aller Ideen" aufnehmen. Während die Monadenwelt ganz gut für sich bestehen könnte, da sie durch die Harmonie der Wechselwirkung getragen wird, so soll dies eine von Gott prästabilirte Harmonie sein; nach der Theorie der Monaden als Substanzatome würde sich Alles trefflich durch den Mechanismus erklären, Leibniz aber nimmt die Zweckbetrachtung vom Aristoteles herüber. Die Welt ist daher nicht blos eine Maschine, sondern ein Gottesstaat, in welchem fort und fort das „Reich der Gnade" durch das der Natur realisirt wird, wo die Causalität den Zweckursachen dient. Ja, Gott, der als Monade der Monaden (dem Begriff entsprechend) beschränkt ist, soll Allmacht, Güte und Weisheit im Thun, Wollen und Erkennen beweisen. Wohl soll er als Monade nicht willkürlich, sondern nach moralischer Nothwendigkeit handeln; aber doch hat er, nach Leibniz, die beste aller möglichen Welten ausgewählt, er wird also ganz anthropomorphisirt. So wird die ganze Philosophie zur Theodicee, d. h. Rechtfertigung Gottes; Alles ist wohl und gut eingerichtet in der Welt, lehrt Leibniz' Optimismus. Um dem Mechanismus gerecht zu werden, verwarf er „überflüssige Wunder"; aber das große Wunder der prästabilirten Harmonie nahm er an. Spinoza's Lehre von der einen Substanz schien ihm gottlos; aber im Grunde hat auch er nur eine, trotz der unendlichen Monadenzahl — die Centralmonade Gott, aus welcher alle anderen „effulguriren". Und wie Spinoza, so kann auch er keine Körperwelt ableiten; denn da alles Thun der Monaden nur Vorstellen ist, so sind die Körper nur Phänomene, verworrene Vorstellungen, wie bei Berkeley. Und wenn Malebranche sagte, wir sehen alle Dinge in Gott, was sagt Leibniz

andres, bei dem wir alles durch den an unserm Spiegelpunkt reflectirten Weltzusammenhang sehen? Dies wird schlagend durch die Art bewiesen, wie er das Verhältniß von Leib und Seele auffaßt. Während es im Grunde keiner Erklärung bedurfte, da ja der Leib nur eine Vorstellung der Seele ist, so wollte er doch dem Leibe seine Selbständigkeit wahren. Er unterscheidet daher eine erste und zweite Materie: jene ist die passive Widerstandsfähigkeit (Antitypie), diese die auf jener beruhende Ausdehnung. Aber der Raum ist die Ordnung der möglichen coexistirenden Erscheinungen, die Zeit die Ordnung der Successionen. — Wohl hat er das Gesetz der Continuität durch die Stufenleiter der Wesen hindurchgeführt, aber die prästabilirte Harmonie, in welcher die Summe der Kraft und die Quantität des Progresses dieselbe bleibt, verhindert jeden Uebergang. So soll nun auch Leib und Seele zwar in Harmonie, aber doch ohne jeden Einfluß auf einander sein; während Cartesius doch eine Modification der Körperbewegung durch die Seele zugestand, Spinoza Leib und Seele als dasselbe Ding unter verschiedenen Attributen auffaßte, sucht Leibniz jenen Dualismus und diesen Monismus zu überwinden durch sein berühmtes Gleichniß von den zwei Uhren, das sich übrigens schon bei Geulinx findet (vgl. meine „Psychologie des Leibniz" S. 57); da er den physischen Einfluß, vermöge dessen beide gleichgehn könnten, verabscheut (warum?), die occasionalistische Erklärung Malebranche's ein stets wiederholtes Wunder erfordere (was ein Leibniz dagegen haben kann, ist nicht klar), so hat Gott beide von Anfang an so genau gleichmäßig gearbeitet, daß sie keiner Rectification mehr bedürfen. Freilich wird dadurch Gott deistisch aufgefaßt, das Wunder überflüssig, der Begriff der Seele als der „herrschenden Monade" und „Entelechie" des Leibes illusorisch und der Organismus des Leibes zerstört. Was hilft es, daß Leib und Seele „gewissermaßen eine zusammengesetzte Substanz" bilden, die durch ein substantielles Band vereinigt ist?

Auf jener Harmonie zwischen Mechanismus und Teleologie, Natur und Gnade, Atomismus und Monismus beruht Leibniz' schwächstes, am meisten bekanntes Werk: Theodicee, 1710

gegen Bayle's Angriffe für Sophie Charlotte geschrieben. Gott habe nach seiner Weisheit und Güte die beste Welt gewählt, in der das metaphysische Uebel, die Beschränktheit der Wesen, nöthig sei; das physische diene als heilsame Strafe; das moralische sei, um unsre Freiheit zu ermöglichen, nöthig. — In seinen, gegen Locke 1704 gerichteten „Neuen Versuchen" ist Leibniz' Psychologie (im engern Sinne, denn sein ganzes System ist ja Seelenlehre!) enthalten. Er vertheidigt darin die angeborenen Ideen, indem er zu Locke's Satz: „Nichts ist im Geiste, was nicht in den Sinnen war", hinzufügt: „ausgenommen der Geist selbst". Aber da Locke, wie oben gezeigt, neben Sensation auch Reflexion anerkennt, Leibniz aber die „angeborenen" Ideen: Substanz, Sein, Gott, Satz der Identität und des Widerspruchs nur als Anlage, verworrene Vorstellung im Geiste sein läßt, die doch der Sinnen-Erfahrung bedürfen, so ist der Gegensatz zwischen Beiden nur scheinbar. Da sich nun der Geist selbst angeboren sein soll (ein unklarer Ausdruck), so folgt daraus, daß er, vermöge des Continuitätsgesetzes, stets denkt; die Erkenntniß aber ist dunkel oder klar; die klare verworren oder deutlich; unsere verworrenen Vorstellungen spiegeln die Sinnenwelt, unsere deutlichen die ewigen Ideen. Innerhalb des Verstandes und Willens unterscheidet er demgemäß drei Stufen: Betäubung, Empfindung und Vernunft — Lust und Unlust, Willkür und Freiheit. Unser Urtheilen beruht auf dem Satz des Widerspruchs, dem Princip der Möglichkeit, und dem vom zureichenden Grunde, dem Princip der Wirklichkeit. Aus jenem Satze will Leibniz mit Descartes Gottes Dasein ontologisch beweisen, aus dem zweiten physikologisch; natürlich vergebens. Der göttliche Verstand ist nach ihm die Quelle der Möglichkeit der Dinge, der göttliche Wille die ihrer Wirklichkeit; und da wir die Idee Gottes in uns finden, vermögen wir der Wahrheit theilhaft zu werden. Hierher gehört auch Leibniz' Einfall, eine „allgemeine Charakteristik" zu erfinden, welche für alle Begriffe so einfache Zeichen enthielte, daß das Denken zum irrthumslosen Rechnen würde. — Auch für das Gebiet des Wollens benutzte Leibniz treffend die in uns stets vorhandenen Strebungen; der dunkle

Drang, selbstthätig zu sein, läßt uns instinctiv das uns Heilsame begehren; auf der höhern Stufe wählen wir willkürlich was uns als ein Gut erscheint; die höchste Stufe aber ist die vernünftige Freiheit, wo das Gute, das wir erstreben, zugleich das Vernünftige, Nothwendige, wo Lust, Pflicht und Tugend identisch ist. So folgt die Liebe zum Nächsten, d. h. „die Lust am Wohle des Andern", aus der Selbstliebe. Leibniz ist Determinist*). Denn jeder Willensentschluß kommt ja nur als das Product unzähliger Neigungen und Dispositionen zu Stande; die „prickelnde Unruhe" wird zum Trieb, wenn die stärkste Determination durchdringt; ist die Determination eine verworrene Vorstellung, so sind wir in Leidenschaft, bestimmen uns deutliche Ideen, so heißen wir frei. So ist jeder Wollende ein Automat; jeder Entschluß die Folge seiner ganzen Natur. Um jedoch die sog. Freiheit für seine Theologie zu retten, meint Leibniz, jeder Mensch habe sich schon vor Gottes Prädestination so oder so prädestinirt! Da nun jeder nach Lust, d. h. nach Activität strebt, diese aber desto vollkommener wird, je mehr wir der Vernunft gehorchen (denn die Vernunft ist ja unser Thun), so wird unsre Seligkeit in Erkenntniß und vernünftigem Handeln beruhen, d. h. in Aufklärung von uns und Anderen. So wurde Leibniz, abgesehen von seinem Nachweis, daß Vernunft und Glaube, Katholicismus und Protestantismus sich nicht widersprechen, der Vater des Rationalismus. Kant's Subjectivismus, Schelling's Monismus und Herbart's Realismus liegen in Leibniz' Gedanken beisammen, ohne daß er sie, wie wir sahen, zu consequenter Einheit zu gestalten vermocht hätte — seine Unruhe und Eitelkeit verhinderte ihn daran.

Neben Leibniz wirkten noch mehrere tüchtige Männer für eine Reform der Wissenschaft. Joach. Jungius († 1657), ein Naturforscher aus Lübeck, verlangt mit Baco Pflege der Physik und Erfahrung. Walt. v. Tschirnhausen (1651—1708), durch Cartesius, Spinoza und Leibniz angeregt, und als Logiker, Mathematiker und Physiker bedeutend, will in seiner

*) Vgl. Fr. Kirchner, „Freiheit des Willens". Halle, Fricke 1874. S. 28 f.

„Geistheilkunde“ eine allgemeine Methodologie aufstellen. Die Erfahrung, von der alles Wissen auszugehn habe, liefere uns vier Grundthatsachen: 1) Daß wir uns verschiedener Dinge bewußt sind; 2) daß uns dieses angenehm berühre, jenes nicht; 3) daß wir das eine denken und begreifen können, das andre nicht; 4) daß wir durch Sinne, Einbildungskraft und Empfindung Bilder von der Außenwelt empfangen. Daraus ergeben sich vier Begriffe: des Geistes, Willens, Verstandes und Körpers; und vier Wissenschaften: Grundwissenschaft, Moral, Vernunft- und Erfahrungswissenschaft. Tschirnhausen hat leider nur die „wahre Logik“ behandelt. Unser Begreifen ist im Gegensatz zum passiven Wahrnehmen etwas Actives; was wir begriffen haben, können wir Anderen deutlich machen, Unbegreiflichkeit ist also Falschheit und jeder trägt das Kriterium der Wahrheit in sich. Die beste Methode wird daher die mathematisch-demonstrative sein, welche von Definitionen zu Axiomen und Theoremen fortgeht; doch verachtet er die Induction. Bei der Analyse der Begriffe finden wir drei Classen: Das sinnlich Wahrnehmbare, die Verstandesdinge und das Reale; letzteres entsteht aus Materie und Bewegung; ruhende Materie giebts nicht. Die Physik, die wahrhaft göttliche Wissenschaft, muß die Grundlage der Ethik bilden, sie allein wird uns von Leidenschaften befreien (vgl. Spinoza); denn wenn auch Tschirnhausen Offenbarung und Freiheit vertheidigt, leitet er doch alle unsre Thätigkeit von der göttlichen Wirksamkeit ab. — Während Sam. Pufendorf (1632—94), zuletzt Historiograph zu Berlin, zwischen Grotius und Hobbes vermittelnd, das Naturrecht auf Vernunft und Offenbarung zugleich gründet, vor allem aber Religionsfreiheit vertheidigt, hat Christ. Thomasius (geboren 1655 zu Leipzig, von da vertrieben, † 1728 als juristischer Professor in Halle) durch seine deutschen Vorlesungen und Zeitschriften auf's tapferste Zopfgelehrtenthum, Vorurtheile und Auctoritäten bekämpft, Freiheit des Glaubens und Redens vertheidigt, die Hexenprocesse verworfen und auf allen Gebieten „den gesunden Menschenverstand“ zur Geltung gebracht. „Was mit der Vernunft übereinstimmt, ist wahr“. Freilich ging er in Verwerfung

der „logischen Subtilitäten" zu weit. „Die Freiheit, ja die Freiheit ist es", sagt er, „die allem Geist das rechte Leben giebt; der Verstand erkennt keinen andern Oberherrn als Gott, und darum ist ihm das Joch der menschlichen Auctorität unerträglich." Mit Leibniz stellt er die drei Grundforderungen auf: gerecht, anständig und ehrbar zu leben, woraus sich Recht, Politik und Ethik ergebe. Aehnlich stehn die beiden Cocceji, Heinrich († 1719) und sein Sohn Samuel († 1755), während der Neapolitaner Giov. Batt. Vico († 1744) als Begründer der Geschichtsphilosophie gelten kann.

Bedeutender als die Bisherigen ist Christ. Wolff (lateinisch Wolfius), der, 1679 zu Breslau als Sohn eines Gerbers geboren, Theologie und Philosophie studirte, 1707—23 Professor in Halle war, bis er in Folge der pietistischen Verleumdungen von Friedrich Wilhelm I. „bei Strafe des Stranges" verjagt wurde, dann bis 1740 in Marburg und seit Friedrich's II. Thronbesteigung wieder in Halle († 1754) als „Philosoph für die Menschheit" lehrte. So gering auch seine Selbständigkeit ist, so hat er doch Leibniz' Philosophie, wenn auch ohne dessen Schwung, systematisirt, die Philosophie deutsch reden gelehrt, indem er ihr die meisten Termini verschaffte, er hat sie auf alle Wissensgebiete ausgedehnt und in mathematischer, wenn auch meist geschmackloser, Methode vorgetragen. Die Philosophie, d. h. „die Wissenschaft vom Möglichen, sofern es sein kann", soll Evidenz und praktische Brauchbarkeit durch bestimmte Begriffe erhalten. Daher Wolff's Streben, Alles zu demonstriren durch Definitionen, Axiome und Schlüsse. Ein Satz ist wahr, wenn sich das Prädicat in demselben aus dem Subject bestimmen läßt; doch muß auch die Erfahrung befragt werden. Ja, im Grunde nimmt er Alles aus ihr (ohne es zu bemerken) und wendet dann einen großen wissenschaftlichen Apparat zu dessen Nachweis an. Von einer Kritik der Vernunft ist bei ihm keine Spur. — Da das Begründende dem Begründeten vorangehen soll, so unterscheidet Wolff zunächst reine und angewandte Philosophie; jene zerfällt in Theologie, Psychologie und Physik; allen voran steht die Ontologie oder „erste Philosophie" (nach Aristoteles). Die Physik

hat vier Theile: die allgemeine Physik, Kosmologie, die besonderen Naturwissenschaften (Meteorologie, Oryktologie, Hydrologie, Phytologie und Physiologie) und die Teleologie. — Die angewandte Philosophie behandelt theils „das Erkenntniß", theils das Begehren; jenes ist die Logik und Erfindungskunst, dieses die praktische Philosophie, und zwar Ethik, Politik und Oekonomik, für welche drei das Naturrecht die theoretische Grundlage ist. Die allgemeinsten Regeln für dieselben bietet die „allgemeine praktische Philosophie". Ebenso könnte es auch eine „Philosophie der Künste" geben, wie überhaupt von allen menschlichen Fertigkeiten. Seine Logik und Ontologie führen in unerträglicher Weitschweifigkeit die Lehre vom Begriff, Schluß und Urtheil so wie die Eigenschaften des Seienden vor; eine Arbeit, der weder Scharfsinn noch Fruchtbarkeit abzusprechen ist. In der Kosmologie spricht Wolff auch von „einfachen Wesen" (d. h. Monaden), denen er aber nicht blos Vorstellen beilegt, sondern Wirken und Leiden; und die „Harmonie" leitet er von der gegenseitigen Einwirkung der Körper ab, ohne die Frage, ob denn die einfachen Wesen einander beeinflussen, zu lösen; auch den Determinismus hält er fest, die Welt ist ein mechanisches Automat. Zwischen die Elementarwesen und die wahrnehmbaren Körper schiebt Wolff noch die primitiven und derivativen Corpuskeln. Die Wirkung in die Ferne wird auf mechanische Berührung zurückgeführt, die Erhaltung der (lebendigen) Kraft behauptet; Wunder leugnet er zwar nicht im Princip, da sie aber den ganzen Weltlauf ändern würden, so scheint ihm eine Welt ohne Wunder am vollkommensten. Die Seele definirt Wolff wie Leibniz die Monade; der Verstand, sofern er den Zusammenhang erkennt, heißt Vernunft. Dies geschieht aber nur durch aprioriſches, d. h. nach Wolff demonstratives Erkennen, welches jedoch wieder von der Erfahrung abgeleitet werden soll — ein offenbarer Cirkel! — Die Freiheit definirt er ganz ähnlich wie Leibniz, d. h. er leugnet sie; ebenso schließt er sich betreffs des Verhältnisses von Leib und Seele an ihn an. Als Beweise für's Dasein Gottes führt er, mit Verwerfung der teleologischen, den ontologischen und kosmologischen

vor; letzterer heißt bei ihm der „aus der Zufälligkeit der Welt". Beim Nachweis der göttlichen Eigenschaften kommt aber sein ganzer Rationalismus zu Tage; so soll Gott nichts offenbaren, was der Vernunft widerspreche, was diese nicht auch allein erkennen könne, dem vernünftigen Sittengesetz zuwider sei. In der besten aller Welten findet Wolff eine oft kleinliche Teleologie: „Das Tageslicht schaffet uns großen Nutzen, denn bei demselben können wir unsere Verrichtungen bequem vornehmen, die sich des Abends theils gar nicht, oder doch nicht so bequem und mit einigen Kosten vornehmen lassen" (!). Die ganze Welt ist „zur Nothdurft, Bequemlichkeit und Ergötzlichkeit" der Menschen da! — Was sowohl unsern innerlichen wie äußerlichen Zustand vollkommener macht, das ist gut, sein Gegentheil böse. Da die Handlungen also durch den Erfolg gut oder böse werden, also nicht erst Gottes Wille sie dazu macht, so bliebe die Moral bestehn, auch wenn's keinen Gott gäbe; Atheisten, wie die Chinesen, können daher sehr moralisch sein. Wolff's Moralprincip lautet daher: „Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht"! oder, da Lust nur „die Anschauung der Vollkommenheit" ist, strebe nach Glückseligkeit. Da nun, was dem Naturgesetz resp. unserer Vollkommenheit entspricht, nur die Vernunft entscheiden kann, so ist die Aufklärung das Wichtigste, welche uns die Pflichten gegen uns, gegen Andere und gegen Gott kennen lehrt. Darauf allein hat auch der Cultus hinzuwirken, denn der handelt gottselig, für den die göttlichen Vollkommenheiten Motiv sind; man muß sie daher vor Allem erkennen. — Die Gesellschaft ist ein Vertrag mehrerer Personen, mit vereinten Kräften ihr gemeinsames Bestes zu befördern; daher Sklaverei und Absolutismus erlaubt. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen, wie die Väter zu den Kindern" — mit diesem Satz stellt sich der gute Wolff auf den im achtzehnten Jahrhundert so beliebten Standort des „beschränkten Unterthanenverstandes". Der Staat soll für Alles „väterlich" sorgen, durch Censur, Luxusgesetze, Zinsnormirung, Nöthigung zur Arbeit und Kirchenbesuch seine Kinder erziehen! Die Strafe soll abschrecken, daher ist Hinrichtung,

selbst Folter erlaubt! — So nüchtern, pedantisch und bei aller scheinbaren Gründlichkeit oberflächlich das Wolffische System ist, so beweist schon der allgemeine Beifall der Zeitgenossen, daß es zeitgemäß war. Aber auch vom höheren Standpunkt aus müssen wir gestehen, es hat durch Nachweis des Vernünftigen auf allen Gebieten den Bann des Scholasticismus gebrochen. Wolff gab, wie Kant sagt*), zuerst das Beispiel, wie durch gleichmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei.

Zahlreich sind Wolff's Gegner und Anhänger. Jene suchten die siebenzehn Vorwürfe, welche die Jenaer Universität gegen ihn zusammengestellt hatte, zu beweisen. So Joh. Joach. Lange († 1744), der seine Vertreibung aus Halle durchsetzte; Franz Budde (Buddeus † 1729), der nur das Wahrscheinliche zu erkennen hofft; Nic. Gundling († 1729), der zuerst Recht und Moral sonderte; Andr. Rüdiger († 1731), der die Seele für ausgedehnt hält; Chr. Aug. Crusius († 1776) in Leipzig, der als Moralprincip aufstellt, wir sollen aus Gehorsam gegen Gott thun, was der Vollkommenheit gemäß ist, während Joh. Ge. Darjes († 1792) in Frankfurt a. O. die Glückseligkeit in die Ruhe des Gemüths setzt, welche „in der Empfindung der Uebereinstimmung unserer willkürlichen Wirkungen mit unseren natürlichen und wesentlichen Trieben zur Vollkommenheit" beruht. Ebenso gehören Joh. de Crousaz († 1748) und Mich. Gottl. Hansch († 1752) hieher. Aber alle diese Gegner, die vom theologischen oder praktischen Standpunkte kämpften, waren ziemlich unschädlich, da sie, trotz manchen treffenden Einwurfs, nichts besseres zu bieten vermochten. — Die Anhänger dagegen vertheidigten Wolff und Leibniz eifrig; so Ludw. Phil. Thümmig († 1728), der mit ihm vertrieben wurde; Ge. Bernh. Bilfinger († 1750) sucht die „leibniz-wolffische Philosophie" vor der Theologie zu rechtfertigen; Al. Gottl. Baumgarten (1714—62) hat die Terminologie präcisirt und die Aesthetik

*) Vgl. E. Zeller, „Gesch. d. dtsch. Philos. seit Leibniz". 2. Aufl. S. 222.

begründet; ihr Zweck besteht in der Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntniß (d. h. nach Leibniz: des verworrenen Vorstellens); sie ist also „die Wissenschaft des Schönen", obgleich Baumgarten Kunst zu wenig von Wissenschaft zu scheiden vermag. Aehnliche Bestrebungen verfolgen Ge. Fr. Meier († 1777) und der bekannte Kritiker Jo. Chr. Gottsched (1700—66), nur daß dieser allein dem Wahn huldigte, die Dichtkunst sei lehrbar. Auch eine große Zahl von Theologen, wie Sigm. Jk. Baumgarten († 1757), Reinbeck, Carpov, Ernesti, waren Wolfianer; ebenso Joh. Lor. Schmidt, Verfasser der berüchtigten „Wertheimischen Bibel" (nur fünf BB. Mose); Sal. Semler († 1791), der Begründer historischer Kritik, Töllner, Eberhard, Herm. Sam. Reimarus († 1768), der „Wolfenbüttler Fragmentist", der aus Begeisterung für die Vernunftreligion zum förmlichen Haß gegen das Christenthum fortschritt.

64. Der französische Naturalismus.

Locke's und Newton's Einfluß trieb die französischen Denker des achtzehnten Jahrhunderts einem Empirismus in die Arme, der sich zunächst gegen den kirchlichen und politischen Despotismus empörte, allmählich aber in Sensualismus oder Pantheismus überging. Nachdem schon Bayle die Unvereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung aufgezeigt, Fontenelle, Leibniz' Lobredner in der französischen Akademie, Copernicus popularisirt hatte, hat sich Voltaire (Arouet le jeune 1694—1778) zur Lebensaufgabe gemacht, den Newtonischen Naturmechanismus an die Stelle der kirchlichen Dogmatik zu setzen. Aus reicher Familie, wegen Satiren zweimal in die Bastille gesteckt, dann in England von den Lehren der Freidenker erfüllt, brachte er einige Jahre bei Friedrich II. zu, kaufte dann Ferney am Genfersee und starb 1778 an den Huldigungen des ihn vergötternden Paris. Ohne eigenes System, hat er durch beißenden Spott, scharfen Verstand und treffenden Witz gegen alle Lehren gekämpft, welche über den „gesunden Menschenverstand" gehen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hält er aus praktischen Gründen fest, ohne sich über die Prämissen und Consequenzen klar zu werden.

In die Geschichte hat er zuerst die Darstellung der Culturentwickelung verflochten. Montesquieu (1689—1755) dagegen hat, nachdem seine trefflichen „Persischen Briefe", welche, wie Goethe sagt, „unter dem Vehikel einer reizenden Sinnlichkeit die Nation auf die gefährlichsten Materien aufmerksam machten", den Absolutismus kühn angegriffen, in seinem „Geist der Gesetze" die englische Verfassung als Ideal gepriesen. Und während Batteux († 1780) der Kunst die Nachahmung der schönen Natur empfahl, suchte Jean Jacques Rousseau (1712—78), der eitle, unstete, sentimentale Genfer, Heilung für alle Schäden der Cultur in der Rückkehr zum Naturzustande. Sein „Contrat social" begründete die französische Revolution, sein „Emil" eine naturgemäße Erziehung, indem die glühende Beredsamkeit des Herzens den Leser über die logischen Fehler täuschte.

Bedeutender als diese Deisten sind die französischen Materialisten, welche die Consequenzen Locke's zogen. Während Et. Bonnot de Condillac (1715—80), Abbé v. Mureaux, zuerst ganz empiristisch lehrte, so bildete er später das System des theoretischen Sensualismus heraus. Um zu zeigen, daß es keine Reflexion neben der Sensation, keine angeborenen Ideen giebt, führt er die Fiction einer allmählich erwachenden Marmorstatue durch. Zwar unterscheidet er Ausdehnung und Denken, Körper und Seele, aber das Ich ist doch nur „die Summe der Sensationen". Die nach und nach erwachenden Sinne geben nichts Objectives, sondern nur Modificationen der Seele; diese Eindrücke, welche sogleich bewußte Empfindungen sind, hinterlassen ein Gedächtniß, und da sie verschieden sind, erregen sie Aufmerksamkeit und Urtheil. Die Ideen bilden nun im Gedächtniß eine Kette, und die Fertigkeit, dadurch andere Ideen hervorzurufen, ist die Einbildungskraft, vermöge deren wir abstrahiren, d. h. Ideen uns als selbständig vorstellen. Durch den Tastsinn jedoch nehmen wir zugleich Modificationen eines anderen Dinges wahr, haben wir Reflexion, d. h. bilden wir uns durch die Empfindungen, welche der Gegenstand in uns erweckt, die Fiction eines Substrats, oder Substanz. Intellectuelle Ideen sind also Spuren von Eindrücken im Gedächtniß, sinnliche Ideen

dagegen thatsächliche Empfindungen. Da nun jeder Eindruck Lust oder Unlust wirkt, so entspringt aus der Erinnerung an ihn das Begehren; aus diesem wieder der Wille, d. h. das seiner Befriedigung gewisse Verlangen. Auf der Lust resp. Selbstliebe beruht also die Moral. Freilich, so verdienstlich es war, gegenüber den metaphysischen Redensarten auf den Mechanismus des Geistes hinzuweisen, so hat Condillac doch mit Unrecht Sinneseindrücke und Ideen identificirt und übersehen, daß viele mit allen Sinnen ausgestattete Menschen blödsinnig, andererseits solche, denen einige Sinne fehlen, klug sind; auch giebt er im Grunde die Gegenwart der Vermögen — also des Geistes — zu, deren Entstehung er nachweist. — Sein berühmtester Schüler ist Denis Diderot a. Langres (1713—84), der Begründer und tapfere Redacteur der 1751—77 erscheinenden „Encyklopädie", welche alle ihre Artikel vom deistisch-demokratischen Standpunkte brachte. Wie Voltaire im Jesuitencolleg erzogen, hat er den Weg vom Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes durch Deismus und Pantheismus bis zum materialistischen Atheismus durchlaufen. Zuerst ein Vertheidiger der Teleologie und Unsterblichkeit, ist er in den „Philosophischen Gedanken" schon skeptisch mit pantheistischer Färbung, während sein „Traum d'Alembert's" den Unterschied zwischen materiellem und immateriellem Wesen leugnet, die Materie aus empfindenden Atomen construirt, das Ich nur als Product des Gedächtnisses und die Selbstliebe als das Motiv aller Handlungen betrachtet. — Denselben Gedanken hat Claude Adrien Helvetius aus pfälzischer Familie 1715 in Paris geboren, † 1771 als reicher Privatmann, in seinen berühmten Büchern: „Vom Geiste" 1758 und „Vom Menschen" 1772 und damit „Das Geheimniß der Welt" ausgesprochen. Alle Leidenschaften, die sinnlichen und geistigen, entspringen aus der Selbstliebe, die, bei allen Menschen gleich stark, nur durch Zufall d. h. Erziehung und Gewohnheit verschieden ist. Jeder hält das ihm Nützliche für gut, schätzt im Anderen nur sich selbst und seinen Vortheil. Daher würden die Handlungen, welche dem Interesse Aller entsprächen, im höchsten Sinne gut sein; da es aber solche nicht giebt, ist das Wohl der Nation der Maßstab

und es existiren also nur politische Verdienste und Vergehen. Es ist absurd zu verlangen, der Mensch solle das Gute um des Guten willen thun; er thut es nur aus Eigennutz. Abschreckend wird diese Theorie nur, weil Helvetius ihre Begründung in der Vernunft verabsäumt; was er vom Staate verlangt, ist löblich: Möglichkeit des Eigenthums für Alle, Einschränkung der Ausbeutung Einzelner, Herabsetzung der Arbeitszeit und Verbreitung von Bildung. St. Lambert († 1803), Volney und Condorcet († 1794) sind seine Schüler. — Einen spinozistischen Naturalismus vertraten Robinet († 1820), der die stufenweise Entwickelung der Wesen betonte, und Deschamps, der die beiden Attribute durch hylozoistischen Monismus aufzuheben suchte. Andere wieder, wie Morelly, Mably, ein älterer Bruder Condillac's, Quesnay († 1774), Turgot († 1781), bemühten sich, der Ungleichheit des Besitzes durch nationalökonomische Studien zu steuern. Während aber d'Alembert († 1783), der die Einleitung zur Encyklopädie schrieb, nicht über den Skepticismus hinauskam, weist Ch. Bonnet († 1793), indem er die Empfindung als Reaction gegen die äußere Einwirkung betrachtete, die Bedingtheit der physischen Functionen durch die Nervenbewegungen auf, ohne jedoch an der Auferstehung des Leibes zu zweifeln.

Die materialistischen Folgerungen haben erst La Mettrie und Holbach gezogen. Jul. Offray de la Mettrie, 1709 zu St. Malo geboren, erst Theolog und eifriger Jansenist, dann Mediciner und Schüler Boerhave's in Leyden, verlor seine Stelle als Militärarzt wegen seines Buches: „Naturgeschichte der Seele" (1745), mußte wegen seiner Satiren gegen die medicinische Charlatanerie aus Frankreich, wegen seines Buchs: „Der Mensch eine Maschine" aus den Niederlanden fliehen (1748) und starb 1751 am Hofe Friedrich's II., der eine Lobrede auf ihn schrieb. Schon in dem ersten Werke hatte er alle Erkenntniß auf die Sinne, „seine einzigen Philosophen", zurückgeführt; die Seele hängt wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst und abnimmt, wie er an der von Arnobius entlehnten Fiction eines Höhlenbewohners zeigt. In dem zweiten

behauptet er, die Welt werde nicht eher glücklich werden, als bis sie atheistisch sei; denn erst dann würden die Religionskriege aufhören. Seele ist nur ein Name für den denkenden Theil unseres Körpers, nämlich das Gehirn, das ebenso Denkmuskeln habe, wie jener motorische. Unser ganzer Vorzug vor den Thieren beruht in der Organisation. Wer am meisten Einbildungskraft hat, ist der größte Geist. Für unsere Handlungen sind daher nicht wir, sondern die Nothwendigkeit verantwortlich, die aus uns diese oder jene Maschine gemacht hat. Mit dem Tode ist „die Farce" zu Ende, obgleich die Maschine vielleicht unsterblich sein kann. — Während aber De la Mettrie's Frivolität Viele von der durch ihn vertretenen Lehre abschreckte, wurde das „System der Natur 1770" alsbald die Bibel des Materialismus. Der Verfasser des unter Mirabeau's Namen erschienenen Buchs ist Baron Paul Heinr. Dietr. v. Holbach (geb. 1723 in der Pfalz, † 1789 in Paris), der in seinem reichen Hause viele verwandte Geister vereinigte. Das „System" zerfällt in Anthropologie und Theologie. Außer der Natur giebts nichts, Wesen, die man jenseit derselben setzt, sind Phantome, der Mensch ist ein physisches Wesen, seine moralische Existenz nur eine Seite der physischen. Die Welt zeigt überall nur Materie und Bewegung, engverbunden, stets vorhanden als Action und Reaction, Anziehung und Abstoßung. Die Schöpfung aus Nichts, das freie Handeln nach Zwecken, aus Liebe oder Haß paßt nicht auf die Natur. Während sich alle Dinge in stetigem Kreislauf verändern, bleibt die Summe des Vorhandenen ewig dieselbe. Den Selbsterhaltungstrieb, durch den die Dinge sich ihrer Zerstörung widersetzen, nennt die Physik Beharrungsvermögen, die Moral Selbstliebe; auf beiden Gebieten giebts nur nothwendige Naturereignisse; menschliche Thorheit allein spricht von Ordnung oder Unordnung, Wundern, Zwecken und Intelligenz in der Natur. So machen wir uns auch die Fiction von Substanzen, verdoppeln uns selbst in Leib und Seele, deren Vereinigung uns dann unbegreiflich bleibt. Aber die Empfindung ist an die Materie gebunden und alle Neigungen sind körperlich. Solche unnütze Verdoppelung ist auch die Chimäre eines Gottes; ist

aber der Atheismus wahr, so muß er auch ausgebreitet werden. Der Mensch handelt nur aus Interesse, d. h. aus Bedürfniß; was ihm dient, nennen wir gut. Jeder handelt also aus der Nothwendigkeit seines Wesens und der Verbrecher wird bestraft, wie wir den Fluß eindämmen. Wer sein Interesse so befriedigt, daß die Anderen ihm aus ihrem eigenen Interesse dazu helfen, ist ein guter Mensch.

Auch Destutt de Tracy († 1836) gehört hierher, der die Seele ganz fortließ aus seinen psychologischen Betrachtungen und die Psychologie für einen Theil der Biologie erklärte; J. Meslier, aus dessen „Testament" Voltaire und Holbach Auszüge machten, Cabanis († 1808) aus Cornac, der das Denken als die Function des Gehirns bezeichnete, das Gedanken absondere, wie die Leber Galle.- Insgeheim dachten auch die Naturforscher Buffon († 1788) und Laplace († 1827) so, ohne es zu sagen.

65. Die deutsche Popularphilosophie.

Auf Deutschland äußerte der englische Deismus und Empirismus denselben Einfluß wie auf Frankreich; Leibniz und Wolff hatten mit den englischen Moralisten den Zweck des Lebens in die Glückseligkeit gesetzt, diese jedoch mit der „Aufklärung" identificirt. Jetzt aber wurde der praktische Gesichtspunkt in den Vordergrund geschoben, daher vor allem die Moral studirt; als Hilfswissenschaft erschien die Psychologie nöthig, daher die Unzahl von Memoiren, Tagebüchern und Bekenntnissen im achtzehnten Jahrhundert; auch die Religion ward nur wegen ihrer „Nutzbarkeit" geschätzt, daher jene endlosen teleologischen Abhandlungen in Prosa und Poesie, welche das Dasein eines weisen und gütigen Wesens bewiesen und die Glückseligkeit ausmalten, welche uns in diesem und noch mehr in jenem Leben bestimmt sei. Vom Materialismus fühlten sich diese Männer eben so abgestoßen, wie Voltaire und Rousseau. Nur am Anfang des Jahrhunderts, 1713, erschien der „Briefwechsel vom Wesen der Seele", welcher die Seele als Bewegung der Leibesstructur faßt; ähnlich behauptete Pancr. Wolff 1697, „daß die Gedanken nicht Actionen der immaterialischen Seele, sondern des menschlichen Leibes, speciell des Gehirns, Mechanismen wären"; Fr.

Wilh. Stosch, dessen „Concordia zwischen Vernunft und Glauben“ 1692 streng verboten wurde, erklärte sogar: „Die Seele des Menschen besteht in der richtigen Mischung des Bluts und der Säfte“*). Aber M. Knutzen († 1751), Kant's Lehrer, Tralles, Frantzen u. v. A. schrieben für die Immaterialität der Seele. Einiges Treffende findet sich über die Empfindungen bei Joh. Ge. Sulzer († 1779), dessen „Theorie der schönen Künste“ auf Leibniz basirt; ebenso verband der Philosophie-Historiker Tiedemann († 1803) Locke und Leibniz; E. Platner († 1818) betonte, daß die Glückseligkeit der höchste Zweck und die „aufgeklärte Tugend“ höher sei als die gewöhnliche. Ja, während Nik. Tetens († 1805), dem wir die Einführung der drei Seelenvermögen: Erkennen, Empfinden und Wollen verdanken, doch noch gründliche Untersuchungen anstellte, huldigen Feder, Meiners, Garve, der „Philosoph für die Welt“, Engel, Zimmermann, Wieland und Nicolai der „Glückseligkeitslehre“ des gesunden Menschenverstandes; Freude an allem Schönen, Heiterkeit im Vertrauen auf das gütige Wesen droben, Hoffnung auf ein noch angenehmeres Jenseits, wozu sich ein Philisterhaß gegen alles Außergewöhnliche, hausbackene Nüchternheit und Mangel an geschichtlichem Sinne gesellt — das sind die Charakterzüge der Popularphilosophen. Auch die Theologen traten, Herder an der Spitze, für Humanität und ein Christenthum ein, das Jesus und Sokrates fast identificirte. Die würdigsten Vertreter der Zeit aber sind die beiden Freunde: Mendelssohn und Lessing. Moses Mendelssohn aus Dessau (1729—86), erst Hauslehrer, dann Buchhalter eines Juden, hat seine Volksgenossen mit deutscher Sprache und Cultur versöhnt, durch seine sokratische Uneigennützigkeit und Resignation das Urbild zu „Nathan dem Weisen“ geliefert und in seinem „Phädon“ die sein Zeitalter befriedigenden Unsterblichkeitsbeweise aus Leibnizischen Voraussetzungen gegeben. Sein Moralprincip ist: „Mache deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand in gehöriger Proportion so vollkommen als du kannst!“ — G. E.

*) Vgl. F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus“. Iserlohn 1866. S. 151—228.

Leſſing aus Kamenz (1729—81) ragt, abgeſehen von ſeinen Verdienſten um die deutſche Literatur, durch geſchichtlichen Sinn, ſittliche Strenge und unbeſtechliche Wahrheitsliebe über alle Aufklärer hervor. Ohne eigenes Syſtem, hat er Leibniz' Gedanken mit Spinoza's Grundſtimmung verbunden; zwar hält er, ſeiner individualiſtiſchen Richtung gemäß, den Unterſchied der Einzeldinge von Gott feſt, aber doch haben ſie ihm außer Gott, deſſen „ſubſtantielle Theile" ſie ſind, keine Wirklichkeit. Mit einer „perſönlichen extramundanen Gottheit" verknüpfte er eine ſolche Vorſtellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angſt und weh dabei wurde. Zeitlebens für Theologie intereſſirt und die letzten Jahre in heftige Fehden wegen der „Wolfenbüttler Fragmente" verwickelt, betonte Leſſing zwar auch, wie die anderen Aufklärer, die praktiſche Seite der Religion, unterſcheidet aber treffend zwiſchen der Religion Chriſti und der chriſtlichen Religion, zwiſchen Religion und Theologie, Liebe und Dogmatik. Durch ſeine Schriften „Chriſtenthum der Vernunft" und „Erziehung des Menſchengeſchlechts" hat er die Religionsphiloſophie vorbereitet. Die poſitiven Religionen haben alle nur einen Theil der Wahrheit, die der natürlichen Religion beiwohnte; ja ſein Ideal iſt, daß die Menſchheit ſich immer mehr von der Erziehung durch Offenbarung freimachen und das „ewige Evangelium" annehmen werde, welches das Gute um des Guten ſelbſt willen thun heißt. Demgemäß verwirft er die in den „Elementarbüchern" (d. h. Bibel) vorgetragenen Lehren über Dreieinigkeit, Erbſünde, ewige Höllenſtrafen nicht, deutet ſie aber, wie ſpäter Kant, vollſtändig um.

66. Hume.

Berkeley's Idealismus, der ſich aus dem Empirismus Locke's entwickelt hatte, wurde durch Hume zum Skepticismus fortgebildet. David Hume (1711—76), aus adeliger Familie in Edinburgh geboren, ging, da er zum juriſtiſchen Studium keine Neigung hatte, 1834 nach Frankreich, wo er ſeinen „Tractat über die menſchliche Natur" ſchrieb, der aber, als er ihn nach ſeiner Rückkehr 1739 herausgab, keinen Anklang fand. Doch ließ er ſich dadurch nicht entmuthigen, und ſeine moraliſch-

politischen Essays 1741 wurden schon etwas mehr beachtet. Nachdem er 1747 als Secretär den General St. Clair nach Wien und Turin begleitet, erschien ein Theil seines ersten Werks als „Untersuchung über den menschlichen Verstand" 1748, dem mehrere Essays folgten, sodaß er Bibliothekar der Juristenfacultät in Edinburgh wurde. Diese Stellung veranlaßte ihn, seine berühmte, zuerst aber auch wenig beachtete Geschichte von England zu schreiben, die ihm großes Ansehen und eine königliche Pension eintrug. In Paris, wo er 1763 dem Friedensschluß als Gesandtschaftssecretär anwohnte, lernte er Rousseau kennen und nahm ihn mit sich nach England, wurde aber, wie mancher Andere, von ihm mit Undank belohnt. Seit 1767 Unterstaatssecretär, zog er sich nach zwei Jahren mit einem guten Einkommen nach Edinburgh zurück, wo er bis zu seinem Tode in heitrer, arbeitsamer Muße lebte. Zeitlebens hatte er sich, trotz aller Schwierigkeiten und Anfeindungen, die eines Philosophen würdige Unabhängigkeit von den Großen und der Menge zu wahren gewußt.

Wie Cartesius, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz und Berkeley, beschäftigt sich Hume vor allem mit dem Erkenntnißproblem. „Der erste Schritt, sagt er, um zwischen den verschiedenen Meinungen entscheiden zu können, muß darin bestehn, daß man einen Ueberblick nimmt über den menschlichen Verstand, dessen Kräfte untersucht und die Dinge, welche er zu erreichen im Stande ist." (Underst. I, 1.) Und zwar will er dabei, wie bei Naturkunde, Moral und Politik, nur die Erfahrung und Beobachtung berücksichtigen. Demgemäß behauptet er, alle Thätigkeiten des Geistes sind Wahrnehmungen (perceptions), d. h. Sinneseindrücke, Denkvorstellungen und Gemüthserregungen. Er verwirft also sowohl Locke's zweite Geisteskraft, die Reflexion, als auch dessen Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten. Sind die Wahrnehmungen lebhaft, so nennt er sie Impressionen, sind sie abgeschwächt, Ideen; der Mensch kann also keine (einfache) Vorstellung haben von dem, was nicht vorher Sinneseindruck war. Dennoch haben wir zusammengesetzte Vorstellungen; aber die beruhn auf Gedächtniß und Phantasie, welche nach Verhältnissen der Aehnlichkeit, des

räumlichen, zeitlichen und causalen Zusammenhangs die Vorstellungen verknüpfen. Die Erfahrung also ist allein Quell und Schauplatz aller geistigen Thätigkeit; angeborene Ideen giebts nicht.

Das Wissen nun entsteht durch Vergleichung unserer Vorstellungen und Auffinden ihrer Verhältnisse zu einander, deren es sieben giebt: Aehnlichkeit, Gegensatz, Verschiedenheit in Qualität und Quantität; Identität, Neben- und Nacheinander, Ursach und Wirkung. Nur die vier ersten bilden die Form gewisser Erkenntniß, und zwar die ersten drei intuitiver, das vierte demonstrativer Gewißheit, daher ist die Mathematik die einzige Wissenschaft; sie allein hat's mit Beziehungen zu thun. Alle übrigen mit Thatsachen, die keines demonstrativen Erweises fähig, sondern nur durch Erfahrung nachweisbar sind. Daher sind Causalität, Zeit und Raum, Persönlichkeit nur Fictionen.

Was zunächst den Causalnexus betrifft, so haben ihn schon Glanville (S. 236), Malebranche und Hobbes als Sache der Erfahrung bezeichnet, Hume hat nur das Verdienst der Consequenz. „Eine Ursache," sagt er (treatise 1, 3, 14), ist ein Object, welches mit einem anderen zusammenhängend und demselben vorangehend, derart mit ihm verbunden ist, daß die Vorstellung des einen stets die des anderen erweckt, oder das wirkliche Erscheinen des einen sofort eine lebhafte Vorstellung des anderen hervorruft." Von der Außenwelt, meint er mit Berkeley, wissen wir nichts; das Causalverhältniß ist das einzige, welches uns ein Wissen um das Sein von nicht sinnenfälligen Objecten verschafft; dies erlangen wir aber nicht durch Schlüsse a priori, sondern nur durch Erfahrung. Weil öfters zwei Erscheinungen auf einander folgten, behaupten wir aus Gewohnheit, sie folgen aus einander. Aber da wir von ihnen nur das Aneinandergrenzen (Contiguität) und die Succession sehn, so können wir weder die Art noch die Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung feststellen. Wohl reden wir von Kraft und Wirksamkeit der Ursachen, aber kein Theil der Materie verräth etwas davon. Wir müssen also das Warum auf sich beruhen lassen und uns begnügen, die Erscheinungen unter gewisse, nur in unserem Geist

durch Gewohnheit entstandene Generalien zu subsumiren, wie Elasticität, Schwerkraft, Cohäsion, Bewegung durch Stoß, welche unsere Unwissenheit über die Natur aber nicht beseitigen, sondern nur zurückschieben. Aus Gewohnheit resp. Ideenassociation erwarten wir, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen, z. B. die Sonne morgen auch aufgehn, das Feuer uns verbrennen u. a.; aber der ganze Zusammenhang ist keine objective, sondern nur subjective Verknüpfung. Wir *glauben* also an die Nothwendigkeit derselben, ohne sie wahrzunehmen. — *Gegen* diese Theorie bemerken wir Folgendes. Nicht aus *Gewohnheit* nehmen wir den Causalnexus an; denn wenn wir z. B. nur *einmal* uns verbrannt haben, hüten wir uns fortan vorm Feuer; ferner haben wir in der That eine *unmittelbare* Wahrnehmung der Causalität in unserm Selbstbewußtsein: freiwillig rufen wir Erinnerungen, Aufmerksamkeit und Bewegungen in uns hervor, ohne auf Wiederholung unseres Willensactes zu warten. Und ist nicht unser Leib wenigstens objectives Sein? Freilich, der objective Zusammenhang der *Welt* bleibt Hypothese; denn bei näherer Betrachtung von Ausdehnung, Bewegung, Festigkeit ergiebt sich als *Materie* nur jenes unerklärbare Etwas, das wir Kraft nennen, aber für die Ursache der Vorgänge nur *annehmen*. Dennoch kommen wir über das bloße „Nachher" hinaus: sehen wir nur einmal Papier am Feuer entzündet, Nässe auf Regen folgen, so wissen wir, daß eine unabänderliche Verknüpfung zwischen Regen und Nässe statthat, sonst könnte ja, wenn's nur auf das Nebeneinander ankäme, auch erst Nässe am Boden sein und daraus Regen folgen! Diese unabweisliche Verknüpfung nennen wir eben *Kraft*. Daß sie wirke, *glauben* wir nicht blos, d. h. nehmen es auf die Behauptung Anderer hin an, sondern wir *wissen* es als gegenwärtiges, so sicher wir wissen, uns friert, und so wenig wir blos zu frieren glauben. Endlich nehmen wir dies auch nicht, wie Hume sagt, an infolge der gewohnheitsmäßigen Ueberzeugung, die Zukunft werde der Vergangenheit folgen, sondern weil wir aus der (einmaligen) Erfahrung dem Begriff *Flamme* außer anderen Qualitäten auch die des Brennens beilegen.

Der Raum ist nach Hume nur die Vorstellung sicht- und fühlbarer Punkte, welche in gewisser Ordnung vertheilt sind, die Zeit aber nur die Reihenfolge gewisser Wahrnehmungen. Daher können wir uns weder leeren Raum noch leere Zeit vorstellen. Eben so energisch protestirt Hume gegen den Substanzbegriff; da wir nur Perceptionen klar vorstellen, so ist jede Substanz für uns unerreichbar. Daher ist die Idee unserer persönlichen Identität reine Fiction, hervorgerufen durch den raschen und beständigen Wechsel unserer Wahrnehmungen; die Basis für die Vorstellung der Seele ist also nur das Gedächtniß. Es ist eine willkürliche Annahme, diesem Wahrnehmungscomplex selbständiges Wesen mit Substantialität, Einfachheit und Identität beizulegen. — Hume unterscheidet zu wenig zwischen Impressionen und Ideen; auch bleibt die Fähigkeit des Gedächtnisses, wie jedes andere Seelenvermögen hierbei unerklärt. Dies beweist auch die Definition des Willens: „Wille ist die innere Empfindung, wenn wir wissentlich unsern Körper in Bewegung setzen oder unsern Verstand zu einer neuen Wahrheit veranlassen". Von Freiheit des Willens kann nicht die Rede sein; denn da constante Aufeinanderfolge zweier Objecte und die Vorstellung davon den Begriff der Nothwendigkeit constituirt; überall aber gleiche Motive die gleichen Handlungen hervorbringen; ferner auch die Vertheidiger der Willensfreiheit die moralische Evidenz anerkennen, d. h. den Schluß von den Motiven, Anlagen und Zuständen eines Menschen auf seine Handlungen, ohne welchen jedes Gebieten und Gehorchen illusorisch würde — so vollziehen sich unsere Willensacte mit eiserner Nothwendigkeit. Der Wahn, frei, d. h. nicht bestimmt zu sein, entsteht in uns, weil wir erstens nicht immer die enge Verbindung von Motiven und Handlungen fühlen, zweitens aber den Willen, finden sich Hindernisse, nach der andern Seite hin thätig vorstellen. Der Unterschied zwischen gut und böse beruht nur auf dem Gefühl; und zwar nennen wir das gut, bei dessen Wahrnehmung wir uns angenehm berührt fühlen, das Gegentheil schlecht. Die dazu nöthigen Erwägungen und Entscheidungen macht die Vernunft. Denn als Moralprincip ergiebt sich die durch Liebe zum menschlichen Geschlecht

(Humanität oder Sympathie) gemäßigte Selbstliebe, aus natürlichem Wohlwollen helfen wir Anderen, empfinden wir mit ihnen Lust und Unlust. Das der Gesammtheit Nützliche ist daher die Basis aller Moral; hierauf gründet Hume Eigenthum, Keuschheit und Staat. Der Selbstmord aber, wie er in einer besondern Schrift zeigt, ist erlaubt; denn er ist weder eine Verletzung Gottes, noch der Gesellschaft, noch unser selbst; nicht Gottes: denn die Klugheit darf über ein Leben disponiren, das ja so vielen Zufällen unterworfen ist; für der Gesellschaft Wohl sollen wir zwar wirken, ist es uns aber unmöglich gemacht, so ist Selbstmord lobenswerth; wir selbst endlich dürfen ein Leben abthun, das uns nicht mehr lebenswerth scheint.

Auch über die Religion hat Hume gründlich nachgedacht. Mit Verwerfung der Identification von Vernunft und Glaube behauptet er, die Offenbarung müsse, da sie sich nur durch Wunder beglaubigen könne, diese aber zu glauben wider die Vernunft sei, einfach blind geglaubt, nicht aber untersucht werden. Kein Zeugniß vermag ein Wunder glaublich zu machen, daher ist das Christenthum, das auch auf Wunder gegründet ist, nur durch den Glauben, d. h. offenbare Vernichtung der Vernunftprincipien, annehmbar. Das religiöse Gefühl ist uns nicht angeboren. Polytheismus die älteste Religion. Nicht Liebe zur Wahrheit, sondern zum Glück, Hoffnung und Furcht führten die Menschen auf den Gottesbegriff, indem die Phantasie die Naturmächte personificirte. Der Monotheismus aber entstand dann aus Aberglauben gegenüber einer besonders schreckhaften Kraft und aus Eigennutz. In dem Bestreben, sich in Schmeicheleien zu überbieten, kamen die Völker bei der Unendlichkeit an, schoben aber, ihrer Sinnlichkeit gemäß, Halbgötter und Heilige dazwischen. Der Polytheismus ist tolerant, heroisch, freiheitsliebend, der Monotheismus fanatisch, sklavisch und mönchisch. Die Vernunft führt uns allerdings zur Idee einer obersten ungetheilten Intelligenz, die aber kein Gegenstand unserer Affecte, kein Motiv unsres Handelns sein kann; das Gebet ist daher nur ein rhetorischer Kunstgriff, unseren Wünschen mehr Schwung zu geben, denn ein directer Einfluß auf Gott ist irrig. Wohl ist Religiosität

ein allgemein menschlicher Zug, aber betrachtet man die Volksreligionen, so möchte man sie für die Träume eines Fieberkranken oder die Possen eines Affen in Menschengestalt halten. Die wahre Religion ist ein Zweig der Philosophie.

Gegen Hume's Skepticismus erhob sich die „schottische Schule", deren Haupt Thomas Reid (1710—96) war, aber ohne ihn durch Recurs auf den „gesunden Menschenverstand" widerlegen zu können. Dieser Standpunkt, der zuerst viele Anhänger, wie Beattie, Oswald, Stewart, Brown und Mackintosh, fand, ist jetzt allgemein verlassen. — Kurz erwähnt sei hier noch Franz Jos. Gall aus Tiefenbrunn (1757—1828), der durch seine Phrenologie und Kraniosкopie darauf hinwies, daß die Psychologie physiologisch behandelt werden müsse; Erasm. Darwin aus Elton (1731—1802), der trotz vieler Absurditäten die Psychologie richtig auf die Gesetze des Lebens gründete; und Dav. Hartley (1705—57), der die Empfindungen mit Schwingungen eines Leib und Seele verbindenden Nervenäthers identificirte.

B. Kriticismus und Idealismus.

Von Kant bis Hegel.

67. Kant.

Die beiden Gegensätze: Dogmatismus und Empirismus, welche sich im achtzehnten Jahrhundert fortwährend bekämpften, hatten ihren Höhepunkt im englischen Skepticismus und französischen Materialismus erreicht; eine Versöhnung war durch den „gesunden Menschenverstand" der Oberflächlichkeit in Schottland, Frankreich und besonders Deutschland versucht worden. Diese mußte natürlich scheitern; denn da die Männer der Aufklärung eklektisch Leibniz und Locke verquickten, die metaphysischen und psychologischen Probleme ignorirten, zwar psychologische Beobachtungen machten, aber keine Erfahrung; zwar die Ver-

nunft betonten, aber nur die des gemeinen Mannes; da sie zwar mit Vorliebe die Moral cultivirten, aber ohne auf ihre Principien einzugehn; die Theologie rationalisirten, ohne das specifisch Religiöse zu ergründen — so herrschte neben verknöcherten Ruinen des wolffischen Dogmatismus ein principloser Zustand platter Unphilosophie, welcher sich mit der Sophistenepoche (S. 40) wohl vergleichen läßt. Da trat ein Mann auf, den wir ohne Bedenken zu den größten Geistern und Wohlthätern des Menschengeschlechts rechnen, einer von jenen Sternen erster Größe, wie sie unsre Geschichte in Plato, Aristoteles, Spinoza und Leibniz geschildert hat. Kant hat, natürlich durch Vorgänger angeregt, das Erkenntnißproblem endgültig entschieden, die Erfahrung in ihr Recht eingesetzt, Philosophie und Theologie streng gesondert und die Moral auf die Autonomie der Vernunft basirt. Durch Widerlegung der Einseitigkeit der früheren Standpunkte hat er ihre wahre Versöhnung angebahnt. Er ist der Eckstein des modernen Denkens, das entweder auf ihm weiterbaun, oder an ihm scheitern muß!

Immanuel Kant (Cant), am 22. April 1724 zu Königsberg als der Sohn eines Sattlers geboren, wurde streng pietistisch erzogen, studirte 1740—46 Theologie, Philosophie und Mathematik und habilitirte sich, nachdem er neun Jahre Hauslehrer gewesen, für Philosophie 1755. Trotz des Beifalls, den seine Vorlesungen und Schriften fanden, erhielt er erst 1762 die Bibliothekarstelle mit 62 Thalern Gehalt, wurde 1770 Professor der Philosophie und lehrte bis 1797 unter immer steigendem Ruhme. Seitdem zog er sich, in Folge von Altersschwäche, zurück und starb 12. August 1804. In seinen Vorlesungen wollte er vor Allem zum Selbstdenken anleiten. Trotz glänzender Anerbietungen hat er Königsberg nicht verlassen. Liebenswürdig, bieder und fein im Umgange, lebte er als Hagestolz äußerst regelmäßig; Lectüre, Spaziergang und freundschaftliche Unterhaltung waren seine Erholung. Strengste Gewissenhaftigkeit, Wahrheitsliebe und ein mystischer Zug spiegeln sich in seinen Handlungen und Schriften. Der Abend seines wahrhaft philosophischen Lebens wurde durch Wöllnersche Nörgeleien getrübt. Obgleich

Kant nicht einmal bis Danzig gekommen ist, hatte er doch hohes Interesse für alle geistigen Bewegungen; wie Klopstock und Schiller, begrüßte er freudig die französische Revolution, Rousseau's „Emil" las er in einem Zuge durch, das Erdbeben zu Lissabon und der Swedenborgianismus interessirten ihn. Bezeichnend ist noch das Selbstbekenntniß (1766): „Zwar denke ich Vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich nie den Muth haben werde zu sagen; nie aber werde ich Etwas sagen, was ich nicht denke". Dies kann uns eine Norm für seine Beurtheilung geben.

In Kant's Entwickelung lassen sich deutlich drei Perioden unterscheiden: die leibniz-wolffische bis 1770; sodann bis 1788 die kritische; endlich die praktische bis 1798. Schon während der ersten Periode, wo Kant noch leibniz-wolffische Handbücher seinen Vorlesungen zu Grunde legt, finden sich zahlreiche Andeutungen, welche seinen Uebergang durch den Empirismus zum Skepticismus bezeichnen. In den zahlreichen Schriften dieses Abschnitts setzt er sich der Reihe nach mit den herrschenden Gedanken seiner Zeit auseinander. Nachdem er 1747 in der „Wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" zwischen Descartes und Leibniz vermittelt, 1755 in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" die, später durch Laplace bestätigte, Hypothese von der Entstehung unsres Planetensystems aus einem Dunstball vorgetragen hatte, betrachtete seine Doctordissertation 1755 „über das Feuer" und seine Schrift über „physische Monadologie" 1756 die Atome, zwischen Leibniz und Bruno vermittelnd, als ausgedehnte, jedoch einfache Körper, deren Grenze durch Wechselwirkung von Repulsion und Attraction bestimmt werde; zugleich versuchte er eine Theorie der Erdbeben 1755, der Winde 1756 und der Bewegung 1758. Daneben entschied er sich, abweichend von Leibniz, für die Identität als das erste Princip metaphysischer Erkenntniß 1758, erkannte gegenüber Aristoteles nur die erste der vier syllogistischen Figuren als naturgemäß an 1762, versuchte die negativen Größen 1763 aus der Mathematik in die „Weltweisheit" einzuführen, billigte, obgleich er schon an der Möglichkeit,

Gottes Dasein zu demonstriren, zweifelte, zwar den ontologischen Beweis, unterschied aber wohl zwischen mathematischer und philosophischer Methode. Schon 1763 sagt er: „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden". Als die einzige Methode dafür erscheint ihm die von Newton in die Naturwissenschaft eingeführte. Auch deutet schon seine Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" 1768 seine spätere Theorie an, indem er die körperliche Gestalt nicht blos auf die äußere Lage der Theile, sondern auf etwas Ursprüngliches, Reales gründen will.

Kant's zweite Periode (1770—88) eröffnet seine Schrift „Ueber die Form und Principien der sensiblen und intelligiblen Welt", worin schon seine Ansicht von Raum und Zeit als transscendentalen Anschauungen durchblickt. Den Anstoß dazu verdankte er, wie er in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" 1783 bezeugt, D. Hume; er war es, „der seinen dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab". Sein Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft" erschien 1781, eine Frucht zwölfjährigen Nachdenkens, in circa fünf Monaten niedergeschrieben*). In ungelenkem, oft dunklem Deutsch trägt hier Kant seinen Kriticismus vor, welcher zwischen den Wolffischen Dogmatisten, Locke's Empirismus und dem Skeptiker Hume vermitteln soll. So lehrreich, ja unumgänglich die Lectüre dieses umfangreichen Buchs ist, so beklagenswerth ist es, daß Kant nicht nur auf die Form, sondern auch auf die Eintheilung und Begriffsbestimmung zu geringe Sorgfalt verwendet hat; daher konnte es kommen, daß sich Kenner Kant's über manchen seiner Begriffe bis heute nicht geeinigt haben. Versuchen wir daher eine getreue Angabe seines Inhalts.

„Die Kritik der reinen Vernunft ist Kritik des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die

*) Die zweite, umgearbeitete Auflage erschien 1787.

Entscheidung über die Möglichkeit einer Metaphysik." Kant will also, vor dem Gebrauche aller Vernunft, Quelle, Umfang und Grenze derselben nach Principien feststellen. Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt; a priori bedeutet: aus der Vernunft selbst geschöpft, a posteriori: aus der Erfahrung. Daher ist die Vernunfterkenntniß nicht empirisch, sondern transscendental, welche die Unzulässigkeit jedes transscendenten Vernunftgebrauchs nachweist. Nachdem er in der Einleitung alle unsere Urtheile in analytische (wo das Prädicat schon im Subject enthalten ist) und synthetische (wo das Prädicat etwas Neues hinzubringt) unterschieden, formulirt er die Aufgabe der Vernunftkritik in die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? d. h. giebt es reine Mathematik, Physik und Metaphysik? Denn alle Erfahrung sei synthetisch. Sodann behandelt er zuerst die transscendentale Elementarlehre, welche in Aesthetik, d. h. Anschauungslehre, und Logik (Analytik und Dialektik) zerfällt; endlich bespricht die Methodenlehre in vier Abschnitten: Disciplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft. Die Aesthetik betrifft also die Mathematik, die Analytik, die Naturwissenschaft und die Dialektik die Metaphysik. — Alle unsre Erkenntniß beginnt, nach Kant, mit der Erfahrung, entspringt aber nicht aus ihr; nur die aprioriische Erkenntniß ist „allgemein und nothwendig". Die transscendentale Aesthetik weist nun nach, daß Raum und Zeit Anschauungen a priori sind, welche unsre Vernunft vor aller Erfahrung besitzt. Denn der Raum sei 1) kein empirischer Begriff, 2) eine nothwendige Vorstellung a priori, 3) kein discursiver, sondern 4) als unendlich gegebener Begriff. Und wie der Raum die Form unsres äußern Sinnes, so soll die Zeit die unsres innern Sinnes sein. Raum und Zeit sind also nur Erkenntnißquellen für synthetische Urtheile a priori (Mathematik), nicht aber etwas Reales oder etwas den „Dingen an sich" Anhangendes; wir prädiciren sie also von Dingen nur, sofern sie uns sinnlich afficiren, sofern sie Erscheinung sind; so daß, wenn wir unser Subject aufhöben, so würden auch alle Objecte, ihre Verhältnisse

zu einander, ja auch Raum und Zeit verschwinden. Was wir äußere Gegenstände nennen, sind also, wie schon Hume sagte, nur Vorstellungen unsrer Sinnlichkeit, wobei aber weder die Realität der „Dinge an sich" noch die Sicherheit unsrer Erfahrung angetastet werden soll! Somit hat Kant unsre Vernunft, soweit sie sich receptiv (sinnlich) verhält, auf das Gebiet von Raum und Zeit beschränkt.

Dasselbe geschieht in der transscendentalen Logik für den spontanen Verstand, d. h. die Fähigkeit, Vorstellungen selbst hervorzubringen. So nimmt Kant die alten Seelenvermögen ohne Kritik herüber. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind. Die allgemeine Logik (Analytik) will also die Functionen des Verstandes, die angewandte Logik (Dialektik) die falsche Anwendung derselben aufzeigen; jene ist die Logik der Wahrheit, diese die des Scheins. Zunächst werden die Kategorien aufgestellt, d. h. „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehn wird". Kant stellt folgende Tafel auf:

I. Logische Tafel der Urtheile:

1) Quantität:	2) Qualität:	3) Relation:	4) Modalität:
einzelne,	bejahende,	kategorische,	problematische,
besondre,	verneinende,	hypothetische,	assertorische,
allgemeine;	unendliche;	disjunctive;	apodiktische.

II. Transscendentale Tafel der Kategorien:

Einheit,	Realität,	Inhärenz und Subsistenz,	Möglichkeit,
Vielheit,	Negation,	Causalität und Dependenz,	Dasein,
Allheit;	Limitation;	Gemeinschaft v. Thun u. Leiden;	Nothwendigkeit.

III. Reine physiologische Tafel der Naturwissenschaft:

1) Axiome der Anschauung,	2) Anticipationen der Wahrnehmung,	3) Analogien d. Erfahrung,	4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Darauf, daß nur durch die Kategorien Erfahrung möglich ist, beruht ihre objective Gültigkeit; sie werden, ebenso wie die Welt der Erscheinungen, durch die transscendentale Einheit der Apperception (Selbstbewußtsein) zusammengefaßt; so hängen also alle Wahrnehmungen, ja die Dinge selbst, als Natur betrachtet, von unsrem Verstande ab. In der Vorstellung dieser Verknüpfung besteht alles Denken, und da Kant meint, daß es dieselbe Geistesthätigkeit sei, welche subsumire und urtheile, so abstrahirt er die Kategorien von den Urtheilen. Als Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand nimmt Kant die Einbildungskraft an, welche auch abwesende Objecte in der Anschauung vorstellt, und den Verstand unter dem „Schema" der Zeit an der Sinnlichkeit theilnehmen läßt; sie ist receptiv und spontan zugleich. Sie wendet er auf die an sich unsinnlichen Kategorien an, indem er den Begriff der Quantität unter dem Schema der Zeit als Zahl bestimmt, der Realität als Sein in der Zeit, der Negation als Nichtsein in der Zeit u. s. w. Hieraus ergeben sich die oben unter III. aufgeführten Grundsätze, welche die Gesetze aller Verknüpfung der Anschauungen durch Begriffe ausdrücken. Und zwar ist das Princip der Anschauungsaxiome: Alle Anschauungen sind extensive Größen; das für die Anticipationen: in allen Erscheinungen hat das Reale einen Grad; das dritte Princip: Erfahrung ist nur durch Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Dies ergiebt drei Analogien: 1) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und ihr Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursach und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Hieraus folgt die ewige, ungeschaffene Existenz der Substanz. Die drei Postulate endlich des empirischen Denkens sind: a) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (nach Anschauung und Begriff) übereinkommt, ist möglich; b) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; c) dasjenige, dessen Zusammen-

hang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig. Im bloßen Begriff eines Dinges (z. B. Gottes) liegt also noch lange nicht seine Wirklichkeit. Innre Erfahrung, führt Kant gegen den Idealismus aus, ist nur unter Voraussetzung der äußern, also des Daseins von Objecten, möglich. Die Vorstellungsform bringen wir also hinzu, der Vorstellungsstoff aber ist uns durch die Empfindung gegeben. Alle Dinge sind daher für uns nur Phänomena; von Noumena dürfen wir nur in negativem Sinne (als den „Dingen an sich") reden; in positivem sind sie gegenstandslos, denn übersinnliche, etwa intellectuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht! Wenn auch Raum und Zeit Anschauungen a priori sind, wir auch den wechselnden Erscheinungen beharrliche Substrate zuschreiben und einen Causalzusammenhang zwischen ihnen annehmen — dennoch sind das alles nur Formen unsres Vorstellens, die aussagen, wie wir die Dinge vorstellen müssen, nicht aber, wie die Dinge sind. Verwechseln wir den empirischen Verstandesgebrauch mit dem transscendentalen, so entsteht Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Diese sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Innres und Aeußres, Materie und Form. Auf ihrer Verwechselung beruht nach Kant das System Leibniz'.

Die transscendentale Dialektik hat nun das Reich des Scheins zu enthüllen; der Verstand war das Vermögen, Einheit der Erscheinungen nach Regeln, die Vernunft, Einheit der Verstandesregeln nach Principien zu finden. Die Vernunft schließt stets auf's Unbedingte; ihre Begriffe, die also über die Erfahrung hinausgehn, sind die Ideen. Diese nothwendigen Vernunftbegriffe lassen sich aus den Formen der Schlüsse entnehmen, wie die Kategorien aus den Urtheilen. Demnach giebt's drei transscendentale Ideen: ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subject; 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; 3) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Das erste ist die Idee der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjects; das zweite die der Welt als der absoluten Einheit aller Erscheinungen; das dritte

die Gottes als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt (als des „allerrealsten Wesens"). Hieraus entstehen drei Vernunftschlüsse, welche unausweichliche „Sophistications" unsrer Vernunft sind: der psychologische Paralogismus geht auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz, die kosmologischen Antinomien auf's Weltganze, auf's allerrealste Wesen die Beweise für's Dasein Gottes.

Aus dem Ichbewußtsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, daß die Seele eine einfache denkende Substanz und als solche immateriell, incorruptibel und persönlich sei. Aber die Schlüsse auf die Substanz setzen Anschauung voraus, sollen sie nicht blos identische Urtheile bleiben. Man verwechselt eben die Möglichkeit der Abstraction mit dem Abgesondertsein. Sehr fein bemerkt hier Kant, im Anschluß an Spinoza und Leibniz, daß vielleicht dem Leibe und der Seele ein transscendentales Object zu Grunde liege, das uns als ausgedehnt und denkend erscheine. — Die Vernunft will die vier Kategorienclassen bei der kosmologischen Idee in's Unendliche erweitern; dadurch verfällt sie in vier Antinomien, deren beide Seiten sich gleichberechtigt gegenüberstehn. 1) Quantität: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach eingeschlossen; Antithesis: Sie hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume. 2) Qualität: Jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen; Antithesis: Es existirt überall nichts Einfaches. 3) Causalität: Es ist noch eine freie Causalität zur Erklärung der Erscheinungen nothwendig; Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4) Modalität: Zur Welt gehört als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen; Antithesis: Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen. So hat Kant die Antwort, welche Dogmatismus und Empirismus auf die vier Fragen nach Schöpfung, Atomen, Freiheit und Weltursache geben, mit ihren indirecten Beweisen gegenübergestellt; der Dogmatist hat für sich das praktisch-moralische und speculative Interesse sowie größere Popularität; der Empiriſt dagegen bleibt auf dem Gebiet des Verstandes. Während

nun der Skeptiker beide Antworten verwirft, löst der transscendentale Idealist (Kant!) die Antinomien durch Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Die intelligible Welt, welche außerhalb unsrer Anschauung von Raum und Zeit fällt, ist weder endlich noch unendlich, sie ist weder einfach noch zusammengesetzt. Aber das regulative Princip ergiebt sich, keine Grenze als absolut letzte zu betrachten. Von der dritten und vierten Antinomie gilt die Thesis für die intelligible Welt (da giebt's Freiheit!), für die phänomenale die Antithesis; so sind alle unsere Handlungen dem empirischen Charakter nach nothwendig bestimmt, aber dem intelligiblen nach frei! Kant hebt übrigens ausdrücklich hervor, daß er damit nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit behaupte. Aus der vierten Antinomie zieht er das regulative Princip, nichts als absolut zu betrachten, unbeschadet daß die ganze Reihe in einem intelligiblen Wesen begründet sein könnte. — Dies leitet zum Ideal der reinen Vernunft über (transscendentale Theologie), welches wir bilden, indem wir, was nur für die sinnliche Erfahrung gilt, realisiren, hypostasiren und personificiren. Als Beweise für's Dasein Gottes*) treten nun meistens auf das physikologische, kosmologische und ontologische Argument. Kant kritisirt zuerst das ontologische, welches aus dem Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz schließt. Aber die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile ist nicht eine Nothwendigkeit der Sachen; hebe ich das Prädicat in einem identischen Urtheile („Gott ist") auf, so entsteht ein Widerspruch — hebe ich Subject und Prädicat auf, so entsteht keiner. Sein ist kein reales Prädicat, sondern bloße Position eines Dinges; hundert wirkliche Thaler enthalten nicht im mindesten mehr als hundert mögliche. Der kosmologische Beweis schließt daraus, daß Etwas existirt, es müsse auch ein nothwendiges Wesen existiren. Doch dies ist entweder der ontologische oder er ist ganz unberechtigt und würde doch nicht eine schlechthin nothwendige Ursache erschließen. Der physikotheologische oder teleologische schließt

*) Vgl. Fr. Kirchner, „De deo omnipraesenti eodemque personali". Halle, Fricke 1873 wo, diese und viele andere Beweise kritisirt sind.

von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf einen Zwecksetzer. Doch abgesehen davon, daß der Zweckbegriff eine subjective Anschauung von uns ist, so würde doch nur ein Weltbaumeister, kein Weltschöpfer daraus folgen. — Alle diese Vernunftideen, welche in unsrer Natur begründet sind, haben daher keine constitutive, wohl aber regulative Bedeutung, als Maximen für unser Handeln, indem wir verfahren, *als ob* Seele, Welt und Gott objectiv existirten; denn unsre Vernunft fordert diese Einheit des Systems.

Aus der *Methodenlehre* heben wir nur hervor, daß Kant zunächst Mathematik und Philosophie streng scheidet; sodann betont er, daß alles (speculative und praktische) *Interesse* der reinen Vernunft in den drei Fragen liege: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? Schon hier schimmert die „mystische Körperschaft" durch, welche, in Gott gipfelnd, uns zur Moral verpflichten soll, und welcher Kant später viel mehr Gewicht beilegt. Ferner giebt er hier die Architektonik der Philosophie, „der Wissenschaft von den Beziehungen aller Erkenntnisse auf den wesentlichen Zweck der menschlichen Vernunft", und schließt mit der Hoffnung, „die Vernunft zu völliger Befriedigung zu bringen".

Heben wir nach dieser kurzen, aber getreuen Wiedergabe von Kant's Hauptwerk hervor, wie weit ihm seine Kritik gelungen ist. Zunächst ist seine Unterscheidung von *analytischen* und *synthetischen* Urtheilen falsch; jene sollen unsre Kenntniß nicht erweitern (z. B. „Körper sind ausgedehnt"), wohl aber diese („Körper sind schwer"). Denn beide Urtheile sind nur dadurch verschieden, daß dieses ein oder mehrere Prädikate mehr enthält, als jenes, für uns z. B. ist jenes synthetische Urtheil: „Körper sind schwer" analytisch, während jenes analytische für ein Kind synthetisch ist. Urtheile sind also zu verschiedenen Zeiten analytisch und synthetisch im Verhältniß zur fortschreitenden Wissenschaft. — Ferner ist der Gegensatz von a priori und a posteriori betreffs ihrer Werthschätzung unhaltbar. Die Erkenntniß a posteriori (durch Erfahrung) soll keine Sicherheit bieten, denn sie sei weder nothwendig noch allgemein, sagt Kant. Aber *jede* Wahr-

heit ist nothwendig; Wissen mag zufällig sein, Wahrheit ist es nicht. Für uns ist jedes Urtheil, sobald wir seine Richtigkeit einsehen, nothwendig. Und woraus erkennen wir, daß es eine allgemeine Wahrheit enthält? d. h. daß das Ding, wo und wann es auch sei, nie anders sei? Dies wird doch wohl bei jedem Urtheil stattfinden, dessen Glieder unverändert bleiben. „Feuer brennt" ist ein Urtheil, das wir nur auf Erfahrung gründen, also eins a posteriori; aber werden wir ihm darum Allgemeinheit absprechen? Sollte uns auch Jemand nachweisen, auf dem Monde brennt es nicht, dann würde unser Urtheil doch wahr bleiben, denn auf ein solches Feuer hatten wir's überhaupt nicht bezogen. Und dies ist die Nothwendigkeit, die für Urtheile nur in Frage kommt: wir können die Sache nicht anders denken. Wenn also Kant behauptet, „Erfahrung kann uns zwar lehren, was da sei und wie es sei; aber nie, daß es nothwendigerweise so und nicht anders sein müsse" — so ist dies ungenau: Erfahrung kann uns nur nicht sagen, ob die Vorbedingungen für das fragliche Ding irgendwo geändert sind, oder nicht. — Ferner schränkt Kant irrig die Erfahrung auf die Sinnlichkeit ein; denn ohne Verstand, d. h. Urtheil, würden wir nie Erfahrungen machen; jede Erkenntniß, die empirische wie die rationelle, hat eben einen Bestandtheil a priori (unser Denken) und einen a posteriori (das Object), wie unser Philosoph zuzugestehen scheint, indem er sagt, daß sich selbst unter unsere Erfahrungen aprioristische Erkenntnisse mengen. — Unklar ferner ist Kant über die drei Vermögen, die er uns beilegt: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Daß die beiden ersten vielleicht nur zwei Seiten desselben Vermögens seien, stellt er als möglich hin; die Vereinigung des zweiten und dritten zieht er nicht in Zweifel. Jedes der drei hat seine eigenen Principien, nämlich reine Anschauung (Raum und Zeit), reine Verstandesbegriffe (Kategorien) und Vernunftbegriffe (Ideen). Jedes giebt auf seine Art zusammenhängende Erkenntniß; jedes arbeitet mit dem, was das vorhergehende ihm überliefert. Die Sinnlichkeit verbindet Eindrücke durch Anschauung zu Erscheinungen, der Verstand macht aus ihnen durch seine Kategorien Erkenntniß oder Erfahrung, die Ver-

nunft endlich formulirt aus dieſen durch Schlüſſe ihre Ideen. So verſchieden auch dieſe drei Vermögen wirken, Kant ſcheint ſie als Factoren derſelben Intelligenz zu betrachten; in dieſem Falle kann man ihre Trennung ruhig mit anſehn. Aber Kant hat es unterlaſſen, das allmähliche Entſtehen unſrer Erkenntniß biologiſch zu unterſuchen. Wie wir ſahen, waren zu ſeiner Zeit viele Verſuche gemacht worden, die Pſychologie phyſiologiſch zu behandeln, er hat ſie alle ignorirt und ſich an das Wolffiſche Schema gehalten. — Auch in Bezug auf Raum und Zeit ſchwankt er, indem er ſie gewöhnlich reine Anſchauung, bisweilen aber auch „Elementarbegriffe der Sinnlichkeit“ nennt; ebenſo bezeichnet er die Sinnlichkeit als paſſives Anſchauen, während doch die ihr beigelegte Receptivität ein actives Verhalten bedingt. Dies löſt ſich vielleicht durch den doppelten Sinn, der in „Anſchauung“ liegt: Raum und Zeit ſind als Formen der Sinnlichkeit ſowohl Handlungen als auch Producte der Vernunft, alſo Acte des Anſchauens und Begriffe, empiriſch und transſcendental. Der Vernunft, ſagen wir, denn Kant braucht dieſes Wort zur Bezeichnung bald der ganzen Intelligenz, bald des Schlußvermögens; ſo kann man in jenem Sinne ſagen: „Die Vernunft ſchaut an durch Raum und Zeit“. Aber fehlerhaft auch bei dieſer Auffaſſung bleibt, daß Kant das Aprioriſche als etwas Gegebenes, von der Erfahrung Unabhängiges anſieht. Wohl können wir nicht denken ohne die uns organiſch beiwohnende Fähigkeit, Begriffe, Urtheile und Schlüſſe zu bilden — aber ſind das „reine Formen“, die, präexiſtirend, das Denken beſtimmen? Kant macht, was Reſultat des Werdens iſt, zu deſſen Urſache, ein posterius zum prius; während er angeborne Ideen verwarf, hielt er das Angeborenſein der reinen Formen feſt. Aber entweder ſind ſie aprioriſch (d. h. vor jeder Erfahrung), dann ſind ſie angeboren; oder ſie gelangen nur durch Erfahrung zur Exiſtenz, dann ſind ſie nicht a priori. Hier, wie ſo oft, iſt Kant zweideutig. Daher bleibt auch ſeine Aufzählung der reinen Formen unvollſtändig; denn mindeſtens mit demſelben Rechte wie Raum und Zeit hätten Luft, Licht, Hitze und Schall aufgeführt werden müſſen. Und ſehn wir uns den Raum

näher an, so ergiebt sich, daß er entweder keine Anschauung a priori oder etwas Anderes ist, als Kant meint. Zunächst ist der Raum doch ein empirischer Begriff, den wir durch Auge und Muskel abstrahiren, ferner hängt seine Vorstellung von den Erscheinungen ab, ferner können wir uns mehrere Räume vorstellen und endlich legen wir ihm erst durch Reflexion Unendlichkeit bei. Kant vermischt eben hier die drei Bedeutungen des Raumes: Ort, Ausdehnung und Aeußerlichkeit; nur daß wir die Dinge als äußerliche, außer uns liegende vorstellen müssen ist richtig. Doch ist dies nicht, wie Kant will, eine Form des äußern Sinns, sondern grade des innern, und beweist, was unser Philosoph beabsichtigte, durchaus nicht. Raum ist vielmehr das langsam durch Erfahrung und Nachdenken gewonnene Projiciren von Sinneseindrücken auf Grund der Erkenntniß von Ich und Nichtich. Aber Kant verwechselt die logische Trennbarkeit von Materie und Form mit ihrer reellen, die doch unmöglich ist; er übersah, daß es eine dritte Möglichkeit giebt, diese Formen zu betrachten, nämlich als subjectiv-objective. Kant wollte denn auch die Realität von Raum und Zeit nicht leugnen, bestritt aber ihre Anwendbarkeit auf die Dinge an sich. Dies war eine Ueberschreitung der von ihm selbst gezogenen Grenzen; wir wissen ja nur, daß Dinge an sich sind, nicht aber, was sie sind, also auch nicht, ob sie vielleicht im Raume existiren! Ja, weil der Raum eine uns organische Denk- und Existenzform ist, ist Letzteres das Wahrscheinliche. — Auch die Kategorientafel, gegen welche dasselbe Dilemma wie gegen Raum und Zeit auftritt, ist willkürlich und haltlos; so gut wie die Causalität hätte auch das Ding an sich darin aufgeführt werden können. An die Existenz der Dinge an sich hat übrigens Kant geglaubt, wenn auch dadurch sein kritischer Idealismus resp. Subjectivismus gestürzt wird. Zwar ist eine Erkenntniß der Dinge an sich unmöglich, so lange unsre Organisation so bleibt, wie sie ist; aber die Existenz der Außenwelt ist ein Postulat und unsre Erkenntniß, zwar relativ, doch gewiß. Aber doch sollen uns die Dinge an sich afficiren, was ohne Causalität und Zeitlichkeit unmöglich ist; und diese Affection müßte einerseits ganz ungeformt sein, um keiner der

reinen Formen zu widersprechen, andrerseits geformt, um nicht ohne jeden Zusammenhang mit jenen zu sein. Daher ist unsre subjective Erregung (Phänomenon) in der That dem Dinge an sich (Noumenon) conform, und die Noumena werden eine Ordnung haben, die der phänomenalen Welt entspricht.

Doch Kant liebte es, diese Frage etwas mystisch-dunkel zu lassen, um dadurch das Gebiet der „praktischen Vernunft", das ihn in der dritten Periode besonders anzog, zu sichern. Während seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" 1783 noch ganz kritisch gehalten sind, zeigen die „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" 1786 viel logische Spielerei. Die kritischen Schriften hatten nachgewiesen, daß es unsrer speculativen Vernunft absolut unmöglich sei, etwas jenseit der Erfahrung zu wissen. In der „Kritik der praktischen Vernunft" 1788 und „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1785 dringt aber unser Philosoph auf den Fittigen der praktischen Vernunft in jene transscendente Welt. Was ist vor Allem jene Vernunft? Giebt es solche überhaupt? Wie Kant oben der Erkenntniß a posteriori die aprioriſche gegenübergestellt hatte, so geht er hier vom Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunftgesetz aus. Alle praktischen Principien unsres Handelns, sagt er, entspringen vom egoistischen Streben nach Glückseligkeit; er will nun untersuchen, wie die Vernunft a priori die Richtung unsres Willens auf Gegenstände bestimmen kann. Er unterscheidet nun auch am Willen Form und Inhalt; die bloße leere Form des Willens ist die Freiheit, deren wir uns ebenso unumstößlich und unmittelbar bewußt sind, wie des Sittengesetzes in der Vernunft. Weil wir mit dieser Idee der Freiheit nicht über uns selbst hinauszugehn brauchen, so bleibt auf praktischem Gebiet unsre Vernunft nicht blos regulativ, sondern wird constitutiv, autonom. Der Wille ist frei, dies bezeugt der kategorische Imperativ: „Du sollst" — also kannst du! Wird der Wille durch ihn allein bestimmt, so ist er autonom, folgt er irgendwelchen anderen Zwecken eigner oder auch allgemeiner Glückseligkeit, so ist er heteronom. Das Grundgesetz der Vernunft, das Moralprincip, aber lautet: „Handle so,

daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". — Aus dem kategorischen Imperativ leitet nun Kant drei Postulate ab, daß wir frei, unsterblich seien und Gott existire. Unsre Freiheit deducirt er aus dem menschlichen Wesen als Noumenon, dessen intelligiblem Charakter freie Causalität zukomme, während er als empirischer Charakter im Naturzusammenhange der Phänomena steht. Dieser praktischen Vernunft soll der Primat vor der speculativen gebühren. Als ein vom Naturmechanismus unabhängiges Wesen ist der Mensch Persönlichkeit und, indem er als sinnenfällige Person den Gesetzen seiner intelligiblen Persönlichkeit gehorcht, frei. Diese Gesetze treten ihm als moralische Pflicht entgegen, die Gehorsam und Achtung, ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, fordern. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich); der einzelne Mensch zwar ist unheilig, aber die Menschheit in seiner Person muß uns heilig sein. Da nun der Mensch auf Erden nie heilig, sondern nur tugendhaft werden kann, so wird ferner die Unsterblichkeit postulirt. Da wir endlich die Uebereinstimmung der Tugend (des obersten Guts) mit der Glückseligkeit (dem vollendeten Gute) befördern sollen, so postulirt Kant eine von der Natur verschiedene Causalität, welche in einer der Moral gemäßen Gesinnung die Basis für jene Uebereinstimmung biete. So garantirt Gott, dessen Dasein für uns Sache des Glaubens ist, dem Menschen sein Glück als Bürger der übersinnlichen Welt und Glied der „mystischen Körperschaft".

Diese „Kritik der praktischen Vernunft" wimmelt von Hypothesen und Widersprüchen. Zwar ist es ein entschiedenes Verdienst Kant's, die absolute Herrschaft der Pflicht behauptet zu haben. Aber in seiner Bekämpfung des Eudämonismus geht er zu weit. Nur Nebenzwecke, nicht Zwecke überhaupt machen den Willen heteronom. Auch ist es durchaus nicht wider die Vernunft, nach Glückseligkeit zu streben, wenn anders nur das Gemeinwohl nicht darunter leidet; wenigstens hat Aristoteles und Leibniz die Möglichkeit eines tadellosen Egoismus nachgewiesen. Und kommt es bei Kant nicht auch auf dasselbe hinaus,

wenn unsere Handlungen so beschaffen sein sollen, daß sie zu allgemeinen Gesetzen werden könnten? Warum sollen sie das, als weil dabei das Gesammtwohl am besten besteht? Und warum ist dies für uns ein Grund, als weil wir uns dafür interessiren, an seinem Vorhandensein Lust empfinden oder in ihm unser eigenes Wohl beschlossen glauben! — Der kategorische Imperativ ist eine Fiction, sobald er mehr sein soll, als die Stimme unsrer Vernunft, die sich empirisch als eine Macht erweist. Ja, auch die Stimme der Unvernunft hat, wenn sie durch Gewohnheit zum Instinkt geworden, dieselbe Macht. Durch Vererbung setzen sich gewisse Moralgebote in Familien und Völkern fest, dem Einzelnen als kategorischer Imperativ gebietend. Aber wenn Kant dies auch eingesehn hätte, seine mystische Vorliebe für das Nicht-Empirische ließ ihn jenes Moralgesetz zur intelligiblen Macht hypostasiren. Doch abgesehn davon ist dieser Imperativ auch ganz inhaltleer; die Allgemeinheit des Moralprincips, dessen Tragweite die Wenigsten überschauen können, macht ein sichres Handeln unmöglich. Wer vermag immer zu übersehn, ob aus seiner Maxime ein allgemeiner Grundsatz werden darf? Und wer wird sich auf solche weitläufige Reflexion einlassen? — Noch schlimmer ist's um den Begriff der kantischen Freiheit bestellt. Nachdem er in seinem kritischen Hauptwerk ausdrücklich erklärt, er habe nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit bewiesen, gründet er ihre Wirklichkeit auf die Phantasie des „mystischen Körpers", als dessen Glied jeder ein Noumenon sei. Der Mensch soll, wie alle Dinge, einen intelligiblen und empirischen Charakter haben; jener bedingt diesen und kommt in ihm zur Erscheinung; als empirischer Charakter steht der Mensch im Zusammenhange von Ursach und Wirkung, so daß man, wenn man einen Menschen genau kennte, alle seine Handlungen vorherberechnen könnte. Wie nun? Wenn der empirische Charakter vollständig bestimmt und vom intelligiblen abhängig ist, dieser uns aber doch ohne unser Zuthun gegeben wurde, kann da noch von Freiheit die Rede sein? In Wirklichkeit sind alle unsere Handlungen bestimmt, aber — wir denken uns frei. Kant sagt nie, wir sind frei. Die praktische Freiheit ist also nur eine Seite der allen „Dingen

an sich" zukommenden Causalität; diese findet ihren Nachweis in der transscendentalen Aesthetik; hier aber ward sie nur als denkbar zugegeben, in der praktischen Philosophie wird sie auf den kategorischen Imperativ gegründet. So ist also Kant's Sittenlehre, so rigoros sie auftritt, doch ebenso wenig begründet, als die seiner Gegner.

Dies tritt auch in seiner Stellung zur Religion hervor. In dem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793 führt er das Böse auf einen präexistenten Sündenfall zurück (wie Origenes), deutet „Gottes Sohn" auf die Menschheit, faßt das Christenthum blos moralisch auf, aber rechtfertigt doch auch Kirche und Offenbarung. Als Princip des Rechts stellt Kant auf, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. Der Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen; Kriege sollen nicht sein. Die Tugendpflichten gehen auf Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. In diesen Darlegungen, die wir nicht weiter verfolgen dürfen, findet sich neben viel Trefflichem manches Verfehlte.

Als Vermittelung zwischen der speculativen und praktischen Vernunft hat Kant 1790 noch die „Kritik der Urtheilskraft" geschrieben. Dies soll das Vermögen sein, das Besondre als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Zweckmäßigkeit finden wir entweder aus subjectiven oder objectiven Gründen; jenes ist die ästhetische, dies die teleologische Urtheilskraft; jene verfährt gefühlsmäßig nach Geschmack, diese logisch nach Begriffen. Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erweckt; es ist das sinnliche Symbol des sittlich Guten. Erhaben ist das, was durch einen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt; es giebt mathematisch und dynamisch Erhabenes. Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit, schöne Kunst die des Genies. Die teleologische Urtheilskraft denkt sich die

Natur als durch eigenes Vermögen technisch. Die äußere Naturzweckmäßigkeit ist ihre Nutzbarkeit, die innere ihr Organisirtsein. Die mechanischen und finalen Ursachen in der Natur mag ein intuitiver Verstand als identisch erkennen, wir müssen Alles in der Natur mechanisch betrachten, ohne doch für einige Objecte eine andere Causalität ganz auszuschließen. So richtig auch Kant die, später durch Lamarck, Goethe, Oken und Darwin weiter verfolgte, Hypothese aufstellte, daß vielleicht alle Lebewesen aus einer Urmutter sich entwickelt haben, so spielt doch auch hier sein Mysticismus durch, wenn er den Naturmechanismus doch einem bewußten übersinnlichen Substrate, dem Dinge an sich, unterwirft. Bleibt auch nach diesem Ueberblick von Kant's System wenig übrig, so müssen wir doch seinen Scharfsinn, moralischen Ernst und umfassenden Tiefblick bewundern. Er warf sich als Schiedsrichter zwischen Locke und Leibniz, Wolff und Hume, Epikur und Berkeley auf, indem er das Selbstbewußtsein als die Quelle unsrer Erkenntniß in ihrer Begrenztheit aufwies und so in der That, dem Copernikus ähnlich, die Weltansicht auf den Kopf stellte. Bisher nahm man an, unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, Kant forderte das Gegentheil und verlegte den Schwerpunkt der Philosophie ins Subject. Dasselbe Verdienst hat er auf ethischem Gebiete. Die rücksichtslose (stoische) Durchführung der Pflicht, die Voraussetzung der Freiheit, das Sittengesetz, das wir, wie vorher die reinen Formen, in uns a priori vorfinden, die Abhängigkeit der transscendenten Ideen von unsrem Wesen — alles dies harmonirt mit Kant's idealistischer Betonung des Subjects. Freilich streifte er durch seine schwankende Fassung des „Dinges an sich" nahe an den Idealismus Fichte's; und die zahlreichen Bedenken, die wir oben gegen alle Theile seines Systems aufführten, blieben weder Freunden noch Gegnern verborgen.

Der Einfluß der kantischen Philosophie zeigte sich bald in allen Wissenschaften durch Bearbeitung des Stoffs nach den Kategorien. Besonders zollten ihr die Theologen Beifall: Stäudlin († 1826) bearbeitete die Moral, Paulus († 1851) in Heidel-

berg das Leben Jesu, Wegscheider († 1849) die Dogmatik, Ammon und Röhr verbreiteten offen einen Rationalismus auf kantischer Grundlage, während der Katholik Hermes († 1831) noch nach seinem Tode deshalb verketzert wurde. — Unter Kant's Gegnern, die ihn von Locke's oder Leibniz' Standpunkt aus bekämpften, sind außer Tiedemann und Schwab noch Eberhard und G. E. Schulze (Aenesidemus) hervorzuheben. Dazu gesellen sich die Glaubensphilosophen: J. G. Hamann (1730—88), der „Magus aus Norden", der in seinem Wurst- und Heuschreckenstil alles methodische, klare Denken bekämpfte; Joh. Gottfr. Herder (1744—1803), der vielseitige, aber unsystematische Priester der Humanität, welcher in seiner „Metakritik" einen oberflächlichen Empirismus in gereiztem Tone vortrug, während er die philosophische Geschichtsbetrachtung begründete; Fr. Heinr. Jacobi (geb. 1743 in Düsseldorf, † 1819 als Präsident der Akademie zu München), Schüler Kant's und Spinoza's, der sich, da ihm der Beweis für unsere Vernunftaussagen unmöglich schien, ganz dem Glauben in die Arme warf. Dieser garantirt ihm die Außenwelt, Gottes Dasein und das Ziel unsres Geistes, nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und sittliche Verpflichtung. Das sittliche Handeln will er aber nicht auf die kalte Pflicht, sondern unsern moralischen Trieb zur Tugend basiren, und der Individualität ihr Recht lassen. „Vertrauet der Liebe, sie nimmt Alles, aber sie giebt Alles." Den Spinozismus hielt er für das einzige consequente System, verwarf ihn aber, da er zum Atheismus oder Materialismus führe. Gegen Kant hat er treffend eingewandt, die Affection müsse entweder von den Erscheinungen kommen, was, da sie ja nur Vorstellung, unmöglich — oder von den Dingen an sich, was Kant durch Leugnung des Causalnexus aufhebe. Aber Jacobi selbst blieb „ein Heide mit dem Verstande, ein Christ mit dem Gemüth". Zwischen ihm und Kant zu vermitteln versuchte neben Ancillon, Bouterweck u. A. Jak. Fr. Fries (1773—1843), welcher zwei Gebiete der Philosophie unterschied: die Welt der Erscheinungen und die der Ideen; in jene dringen wir durch Erkennen ein, in diese durch Glauben und Ahnen. In seiner „Neuen Kritik der

Vernunft" 1807 zeigt er, wir werden nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewußt, daß und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Daher will er als Basis der Vernunftkritik die Psychologie vorausschicken. Wohl erkennen wir Erscheinungen, aber um zu erscheinen, muß doch etwas da sein; diese Dinge an sich, die Ideen, glauben wir. Wissen und Glauben werden durch Ahnung vermittelt, d. h. durch ästhetisch-religiöse Betrachtung. Die Ideen entstehen durch Entschränkung der Verstandeskategorien, nämlich als drei Glaubenssätze: Unvergänglichkeit der Seele, Freiheit des menschlichen Willens und Glaube an den lebendigen Gott. Leib und Seele sind eins und dasselbe (S. 291), unser intelligibler Charakter das Werk unsrer Freiheit. Aus der Ethik als Zwecklehre ergiebt sich für Fries eine objective Teleologie, die religiös-ästhetische Weltzwecklehre, auf welche sich die religiösen und zugleich ästhetischen Grundgefühle: Begeisterung, Demuth und Resignation gründen. Diese Glaubensphilosophie auf Kantischer Basis fand viele Anhänger: der Naturforscher Schleiden, der die mechanische Erklärung auf die Pflanzen anwandte, Apelt († 1859), der Metaphysiker, der Theolog De Wette († 1849), der Kirchenhistoriker Karl Hase in Jena, der Mathematiker Schlömilch, Fr. v. Calker, Mirbt, Chr. Weiß, Krug u. A.

Ein eifriger und auch selbstdenkender Kantianer war Fr. Schiller (1759—1805), der, nachdem er in seinen „Philosophischen Briefen" 1787 einen spinozistischen Optimismus vorgetragen, durch das Studium der „reinen Vernunft" besonders die ethischen und ästhetischen Ideen Kant's in sich aufnahm. Während sich in allen späteren Dramen nachweisen läßt, wie tief er von der Heiligkeit der Pflicht, von unsrer Freiheit und Unsterblichkeit sowie vom Dasein Gottes überzeugt war, hat er in mehreren scharfsinnigen Aufsätzen die sittliche Anmuth und ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg zu sittlicher Würde gepriesen. Sein Freund W. Goethe dagegen blieb auf dem seiner Natur mehr zusagenden Spinozismus stehen. — Eine Fortbildung des kantischen Systems versuchten folgende Männer mit geringem Erfolge: Jak. Sig. Beck (1761—1842)

behauptete, nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungen afficiren uns, wo Kant jenes lehre, habe er sich nur accommodirt! K. Leonh. Reinhold (1758—1823) formulirte das Verhältniß von Subject und Außenwelt dahin: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf Beides bezogen". Dies soll der Fundamentalsatz sein, aus welchem sich die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß" erheben. Bardili (1761—1808) versuchte einen „rationalen Realismus" zu begründen, wonach dasselbe Denken, welches im Menschen zum Bewußtsein kommt, das Weltall durchdringe — ein Gedanke, dem wir bei Schelling und Hegel wieder begegnen werden. Der Jude Sal. Maimon (1754—1800) endlich hat scharfsinnig Sinnlichkeit und Vernunft als Stufen eines und desselben Bewußtseins gefaßt, die Dinge an sich geleugnet und Kant's „Ideen" für Producte unsrer Einbildungskraft erklärt; auch die Haltlosigkeit des Kantischen Moralprincips hat er treffend hervorgehoben.

68. Fichte.

Joh. Gottlieb Fichte, am 19. Mai 1762 zu Rammenau (Oberlausitz) als Sohn eines Bandwirkers geboren, wurde auf Veranlassung eines Herrn v. Miltitz zuerst in Meißen, dann in Schulpforta unterrichtet, studirte seit 1780 Theologie in Jena, wo Spinoza und Lessing ihn begeisterten, und war neun Jahre lang Hauslehrer, da man ihm wegen seiner freien Ansichten eine Pfarre verweigerte. Seit 1790 studirte er in Leipzig Kant's Schriften, aus denen er Klarheit und Ruhe schöpfte, unterrichtete Studenten in Philosophie und schrieb eine Erläuterung zu Kant's „Kritik der Urtheilskraft". Im folgenden Jahre gewann er auf der Rückreise von Warschau durch Ueberreichung seiner in fünf Wochen geschriebenen „Kritik aller Offenbarung" Kant's Achtung und Zuneigung, wurde von ihm als Hauslehrer empfohlen und durch Kant's Anzeige jener Schrift plötzlich berühmt. Während seines Aufenthalts in der Schweiz 1793 erschien seine „Zurückforderung der Denkfreiheit" und „Ueber die französische Revolution", die er, wie Klopstock, Kant und Schiller, freudig begrüßte. Seit

1794 Professor in Jena ließ er seine Hauptschriften: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ und „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ und „Ueber die Bestimmung des Gelehrten“ 1794, „Grundriß des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre“ 1795, „Grundlage des Naturrechts“ 1796, „System der Sittenlehre“ 1798 erscheinen. Hier trat er auch mit Schiller, Goethe, den beiden Schlegel, Humboldt u. A. in Verbindung. Als er aber in Niethammer's Zeitschrift eine Abhandlung Forberg's: „Ueber die Bestimmung des Begriffs der Religion“ mit einer Einleitung versah, worin er Gott mit der moralischen Weltordnung identificirte, denuncirte ihn Pfarrer Reinhard als Atheisten; Fichte appellirte ans Publicum 1798, ja übereilt drohte er, im Falle eines Verweises, mit seinem Abschied. Man gab ihm den Verweis und nahm ungerechter Weise seine Entlassung an. In Berlin, wo ihm Friedrich Wilhelm III. ein Asyl gewährte, denn „was der liebe Gott mit Fichten hätte, möge er selbst ausmachen“, schrieb er „Ueber die Bestimmung des Menschen“ und hielt vor Gebildeten Vorlesungen. 1805 wurde er Professor im preußischen Erlangen, doch trieb ihn Napoleon's Vordringen nach Königsberg, wo er seine „Reden an die deutsche Nation“ ausarbeitete, die er 1807 im Berliner Akademiegebäude hielt, um Preußen durch National-Erziehung zu regeneriren. Schon seit 1810 hielt er mit Schleiermacher u. A. wieder Vorlesungen, seit 1811 war er Mitglied, dann Rector der neugestifteten Berliner Universität. Nach glänzender, aber kurzer Wirksamkeit starb Fichte, der sich als Freiwilliger hatte einstellen lassen, den 27. Januar 1814 am Nervenfieber, das von seiner, bei Pflege der Verwundeten erkrankten Frau auf ihn übergegangen war. Auf ihn paßt Goethe's Wort: „Mensch sein heißt ein Kämpfer sein“, und was er nach der Lectüre Kant's schrieb: „Ich bin gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei und daß Glückseligkeit nicht der Zweck des menschlichen Daseins ist, sondern Glückwürdigkeit; diese Erde ist nicht das Land des Genusses, sondern der Arbeit!“ Bei wenigen Männern decken sich so System und Charakter, Lehre und Leben; von unbeugsamer Energie, unbestechlicher Wahrheitsliebe, glühendem

Patriotismus, stolzem Selbstbewußtsein, hat Fichte, ein moderner Stoiker, nie eine Handbreit nachgegeben von dem als wahr oder gut Erkannten. Sittliche Begeisterung und logischer Fanatismus ließen ihn Vorsicht und Rücksichten, ja auch wissenschaftliche Umsicht vergessen. Aber mag auch sein System unhaltbar sein, die Hoheit seiner Persönlichkeit wird Jeden läutern, der ihn studirt.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist", schrieb Fichte, als er sich Kant's Sittenlehre angeschlossen hatte. Dieses Wort findet an ihm, wie an jedem Philosophen, seine Bestätigung. Ungeheure Willensenergie war der Kern von Fichte's Wesen — der Wille des Ichs ist der Kern seines Idealismus. Mit Maimon und Reinhold einverstanden, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen können, wollte er sie überhaupt beseitigen und glaubte damit in Kant's Geiste zu handeln; als ihn dieser aber 1798 derb abwies, nannte ihn Fichte „einen Dreiviertelskopf, denn der heilige Geist hätte in der Kritik wahrer aus Kant gesprochen, als das Individuum Kant wohl gedacht". Und in der That war Fichte in seiner ersten Periode (bis 1799) Kantianer, in der zweiten schloß er sich mehr an Schelling an. In der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" hatte Kant hingeworfen, das Ding an sich möchte vielleicht mit dem Ich eine Substanz sein; Reinhold hatte als Ausgangspunkt für die Philosophie einen Fundamentalsatz gefordert — Fichte geht daher von der absoluten „Thathandlung" des Ich aus, sofern es sich als sein eignes Sein setzt. Die Philosophie als „Wissenschaftslehre" nämlich hat es nur mit dem Nothwendigen oder besser den nothwendigen Thathandlungen (nicht: Thatsachen) des Geistes zu thun. Das Nothwendige muß sich aber mit allem Uebrigen im Zusammenhang aufweisen und zuletzt auf ein oberstes Princip zurückführen lassen. Welches ist dies? Wir finden Vorstellungen in uns vor; diese sind entweder von außen oder in uns selbst erregt worden. Sein oder Denken, Ding oder Bewußtsein, Nicht-Ich oder Ich — für eins müssen wir uns entscheiden. Wählen wir jenes, so sind wir Dogmatisten; dieses, Idealisten. Wer in sich das Gefühl der Freiheit und Energie hat, wird natürlich das Letztere sein.

Abgesehn davon, daß aus dem Sein nie die Intelligenz entstehn kann, während in der Intelligenz das Sein schon enthalten ist. Da wir nun von den Dingen nur soviel wissen, als wir uns bewußt werden, so sind sie nichts als Producte, Postulate unsres Ich. Dieses ist also absolut thätig, nicht passiv oder receptiv. Ja, selbst wenn wir für diese Dingvorstellungen äußere Ursachen (Objecte) annehmen, ist das nicht wieder ein Act unsres Ich? Daher ist die Annahme, von der Fichte ausgeht, der Identitätssatz: A = A, womit aber, wohlgemerkt, nicht die Existenz von A gegeben sein soll, sondern nur ein nothwendiges Verhältniß zwischen wenn und dann: Wenn A existirt, dann muß es gleich A sein. Da aber dies Verhältniß nur im Ich ist, so setzt sich das Ich damit schlechthin, der Act des Urtheilens ist eine Thathandlung des Ich. Daher die Formel: „Ich bin schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin, beides für das Ich". Hier haben wir offenbar Descartes': „Ich denke, also bin ich" und Berkeley's Idealismus. Doch verläßt Fichte diesen Standpunkt aus Inconsequenz bald. Als Bedingung seines Vorstellens nämlich soll dem Ich das Nicht-Ich unentbehrlich sein, wenn auch als eine von ihm selbst gesetzte Bedingung! Schon dieser zweite Grundsatz läßt sich, wie Fichte zugiebt, aus dem ersten nicht ableiten, erst später im „Naturrecht" 1796 hat er's versucht. Vermöge des Satzes vom Widerspruch findet sich also im Ich das Nicht-Ich. Diesen Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis löste dann als Synthesis der dritte Grundsatz: „Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich"; zugleich aber lautet dieser Satz für die praktische Philosophie: „Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich".

Nun macht Fichte den kühnen, aber nothwendig mißlingenden Versuch, aus der ersten Hälfte des dritten Satzes das ganze Denken und Sein, dessen Einheit ja seine Behauptung war, zu deduciren. Er meint keineswegs, sowenig wie Berkeley, die äußere Welt sei bloßer Schein, er behauptet nur, unabhängig vom Geiste komme ihr nicht Realität zu; sie ist eben Theil unser selbst und daher erkennbar. Der Proceß dabei ist dieser: das Ich reflectirt auf sich selbst und findet sich beschränkt; es reflectirt auf

diese Beschränkung und bildet sich die Kategorien der Realität, Causalität, Wechselwirkung, Substanz und Accidenzen. Aus der Reflexion auf diese Einbildungskraft entsteht die Empfindung; durch Reflexion auf diese die Anschauung, daraus Verstand, daraus Urtheilskraft, daraus endlich Vernunft. Im reinen Selbstbewußtsein ergreift sich das Ich als den Grund alles objectiven Seins, „es setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich". So geht die theoretische Philosophie in die praktische über. Der „Anstoß" zu dieser ganzen Reihe ist freilich eben so mystisch, wie Berkeley's Gott, in welchem wir alle Dinge sehn.

Den zweiten Theil des dritten Grundsatzes oder die praktische Philosophie führt Fichte so durch. Das Ich, sahen wir, ist beschränkt und doch auch unabhängig, endlich und unendlich zugleich. Hieraus entsteht das Streben, die Schranke immer mehr hinauszuschieben; auf dem Streben aber beruht der Glaube an die Realität des Objects. Weil dies Streben ein unendliches ist, nennen wir es Trieb, der, da sein Gegenstand, die Vollendung des Ichs, nie erreicht wird, auf's Ideale geht. Jenachdem das daraus entspringende Sehnen erfüllt wird oder nicht, fühlen wir Beifall oder Mißfallen. Doch hängt diese Zufriedenheit nicht von diesem oder jenem Erfolge ab, sondern von der Harmonie des Ich's mit sich selbst; daher ist der Trieb absolut, ein kategorischer Imperativ. — Die Aehnlichkeit dieser Gedanken mit Kant's Lehre springt in die Augen. Dies praktische Princip wird nun auf Recht, Sittlichkeit und Religion angewendet. Nachdem er zunächst in fast komischer Gründlichkeit die Nothwendigkeit mehrerer Ichs, eines materiellen, organisirten u. s. f. Leibes deducirt hat, bestimmt er den Rechtsbegriff dahin, daß ein Vernunftwesen nur dann verlangen kann, von anderen als vernünftiges behandelt zu werden, wenn es sie selbst als solche anerkennt; weder zu Sachen noch solchen Personen, deren Wirkungssphäre von der unseren ganz verschieden, ist ein gegenseitiges Rechtsverhältniß möglich. Die „Urrechte", die zwar eine Fiction, aber doch eine wissenschaftlich nothwendige seien, sind Unantastbarkeit und Freiheit unseres Leibes und Unverletzlichkeit des Eigenthums. Sie zu schützen ist, wie Fichte anfänglich

lehrte, die einzige Aufgabe des Staates, der durch übereinstimmenden Willen der Bürger zu Stande gekommen sei. Das Volk ist höchster Souverain, der aber nicht unmittelbar, sondern durch Repräsentanten ohne Theilung der Gewalten zu regieren hat. Durch die Schlacht bei Jena wurde aus dem Kosmopoliten Fichte ein guter Deutscher, der vom Staate nun nicht mehr blos Rechtsschutz, sondern auch Sorge für das leibliche Wohl und besonders die Erziehung des Volkes forderte.

Während sich das Recht auf die äußeren Handlungen bezog, hat es das Sittengesetz mit den inneren zu thun. Diese entspringen aus dem „Urtrieb" des Ichs, sich frei zu machen vom Object, den sinnlichen Trieb dem reinen zu unterwerfen. „Ich bin frei, das ist die Offenbarung des Selbstbewußtseins; mein Wille allein, der in den dunklen Tiefen meiner Seele verborgen liegt, ist das erste Glied in einer Kette von Folgerungen." Der Wille schafft die Vernunft, die Welt, er vermittelt die sichtbare Welt mit der ewigen. Das Ich, als Thätigkeit, ist frei; durch den Widerstand, den es findet, wird es selbstbewußt und fühlt sich unwiderstehlich gedrungen, volle Freiheit zu genießen. Diese Expansivkraft des Willens ist unsre Bestimmung, unsre Pflicht. Die Pflicht ist also nicht eine Vorschrift, der man nachkommen mag oder nicht, nein sie ist der Herzschlag des Menschen; nicht das Denken ist unsre Bestimmung, sondern das Handeln; tugendhaft sein heißt also leben, thätig sein. Daher lautet Fichte's Moralprincip: „Erfülle deine Bestimmung!" Durch solche Gedanken, in dunkler aber packender Rede ausgesprochen, hat Fichte sein Volk, dem es gerade an Willen und Selbstbewußtsein fehlte, regeneriren helfen. Das Gefühl dessen, was mit jener unsrer Bestimmung übereinstimmt, ist das Gewissen; aber fünf Perioden hat die Menschheit wie der Einzelne zu durchlaufen, ehe die volle Selbstbestimmung erreicht wird: 1) die des Vernunftinstincts, 2) der äußern Autorität, 3) der Empörung, 4) der Wissenschaft, 5) der Kunst. Im Jahre 1804 schien Fichte'n seine Zeit in der dritten Periode zu stehen. — Aus der Sittlichkeit entspringt dann nothwendig die wahre Religion, d. h. der Glaube an die Realität der „moralischen Weltordnung". Der

Vorwurf des Atheismus ist gegen Fichte mit eben so wenig Recht erhoben worden, wie gegen Aristoteles und Spinoza. Da die Welt ja nichts weiter ist, als die „nach Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns", so können ihre Gesetze gar nicht den Pflichtgeboten widersprechen. „Dies ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: Fröhlich und unbefangen vollbringe, was jedesmal die Pflicht gebeut!" Nicht er, nein, seine Gegner seien Atheisten, die Gott zum Götzen, „zum Geber der Glückseligkeit", zur Person und körperlichen Substanz machten. Die positive Religion betrachtet Fichte daher als eine Reihe von „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen wegen der menschlichen Schwäche getroffen haben, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken". Die Symbole dürfen, ja müssen durch freie Forschung gesichtet werden.

Seine spätere Lehre (seit 1800) zeigt nahe Verwandtschaft mit Schelling. Nicht mehr das Einzel-Ich ist das Absolute, sondern das absolute Ich; nicht mehr leitet er das Sein aus dem Bewußtsein ab, sondern umgekehrt; Gott heißt nicht mehr moralische Weltordnung, sondern Wesen der Welt, einziges Sein im Wechsel der Erscheinungen; nicht mehr die Pflicht gebietet, sondern Lust treibt und Liebe und Seligkeit; nur das praktische Wissen hat Werth, intellectuale Anschauung erhebt uns zu Gott, den wir überall sehen in Stein, Kraut und Thier, im Natur- und Sittengesetz. „Alles Leben ist dein Leben, Unendlicher, und nur das religiöse Auge dringt ein ins Reich der wahren Schönheit! Rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas sein kann, fließt dies dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern verschlingt, als Luft und Aether der einen Vernunftwelt!" — So energisch auch Fichte dagegen protestirte, er hatte seinen absoluten Idealismus mit einem idealen Pantheismus vertauscht.

Eine Schule hat Fichte nicht gebildet; doch läßt sich sein Einfluß bei Schiller, Reinhold, Forberg und Niethammer aufweisen. Auch Wilh. v. Humboldt (1767—1835), der vielseitige Aesthetiker und Sprachkundige, war in seinem ausgeprägten Individualismus Fichten verwandt und Friedr. Schlegel

(1772—1829), dieser hochbegabte, aber unreife Genußmensch, ist von ihm ausgegangen. Fichte's Idealismus und Goethe's Poesie schienen ihm zuerst die Centra deutscher Bildung zu sein, aber er faßte die sittliche Unabhängigkeit des Ich als die willkürliche Unsittlichkeit des Genies auf. Nicht die Pflicht, sondern Genuß ist der Kern des Menschen, der „Künstler" sein und in selbstvernichtender Ironie sich über jeden Gegenstand und Zustand erheben soll. Erhaben über „die Grammatik der Tugend" und die Last ernster Arbeit findet das Genie in der „Frechheit" allein Befriedigung, wie Schlegel 1799 in dem lüsternen Roman „Lucinde" verkündigt. Allmählich aber wurde er durch Schleiermacher Spinozist, dann durch Schelling Mystiker, bis er (1808) im Schooß der alleinseligmachenden Kirche landete. Durch Fichte, aber auch durch Kant, Schelling, Spinoza und Böhme angeregt wurde endlich der phantastische, fast krankhaft reizbare Romantiker Novalis (1772—1801). Aber der würdigste Schüler unseres Philosophen war Schelling.

69. Schelling.

Friedr. Wilh. Jos. Schelling, am 27. Jan. 1775 zu Leonberg (Württemberg) geboren, bezog schon im sechszehnten Jahr die Universität Tübingen, wo er, mit Hegel und Hölderlin befreundet, Theologie und Philosophie studirte. 1792 promovirte er auf Grund der Dissertation über den biblischen Bericht vom Sündenfall, schrieb „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" 1794 und „Vom Ich als Princip" 1795, und schloß sich 1796 in den „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" offen Fichten an, neben welchem er, nachdem er auch Medicin studirt, seit 1798 in Jena docirte. Nachdem 1797 seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur", 1798 „Von der Weltseele", 1799 „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", 1800 „System des transscendentalen Idealismus" und 1802 „Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge" erschienen waren, wurde Schelling 1803 als Professor nach Würzburg, 1807 nach München an die Akademie berufen, deren Präsident er 1819

wurde. Aber schon seit 1803 trat in seinen Schriften und Vorlesungen ein eben so dunkler als anmaßender *Mysticismus* hervor, so in: „Philosophie und Religion" 1804, „Wahres Verhältniß der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806, über „Das Wesen der menschlichen Freiheit" 1809, „Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen" 1812 und „Ueber die Gottheiten von Samothrake" 1815. Seitdem hüllte sich der bisher so fruchtbare Autor in tiefes Schweigen; denn er beschäftigte sich, an seiner eigenen Philosophie irre geworden, mit Theosophie. 1841 berief ihn Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin, damit er durch Besiegung des Hegelianismus eine christliche Philosophie begründete, aber Freund und Feind war bald durch seine Vorlesungen enttäuscht. Schelling starb, nachdem er sich längst überlebt hatte, den 20. Aug. 1854 in Ragatz.

Schelling's *Lehre* durchläuft *vier* Phasen: Bis 1797 ist sie Idealismus, bis 1800 Identitätsphilosophie, bis 1813 Theosophie, um endlich in die „positive Philosophie" auszulaufen. Ihre Darstellung ist sehr schwierig, da Schelling sie fort und fort bis in die Wurzel umbildete und jeden neugewonnenen Standpunkt als Offenbarung und Wahrheit verkündigte. Durch sein Reden und Schreiben zieht sich eine mit Unreife und Abhängigkeit verbundene Eitelkeit, und selbst Verehrer seines krausen Genies gestehn, daß er als Scholastiker geendigt hat; will man ihn mit Jemand vergleichen, so ist es Plotin, aber nicht Plato, dem er ähnelt.

In seiner *ersten* Periode steht Schelling auf Kant's und Fichte's Standpunkt, die ihm ganz identisch zu sein schienen; nur faßt er das Ich von vornherein als *absolutes* Subject-Object, welches ohne Bewußtsein und Object nur als Macht, nicht als Moralität, Weisheit u. s. f. vorzustellen sei. Kant's Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile müsse daher lauten: Wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehn und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Uns Allen wohne das Vermögen bei, uns aus allem Wechsel in unser innerstes Selbst zurückzuziehn — dies ist die intellectuelle

Anschauung d. h. Ekstase! Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen; „sei im höchsten Sinne des Worts", sagt Schelling, „dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie". Wer das nicht kann, ist nicht zum Philosophen gebpren und wird von Schelling mit Verachtung gestraft. So beruht also auch das endliche Ich auf „absoluter Causalität", seine Realität setzt und modificirt die Objecte. Aber die Idee des Absoluten beherrscht immer mehr Schelling's Denken.

In der zweiten Periode führt er dies weiter durch. Die Materie und alle Qualitäten erklärt er idealistisch für Resultat unserer Anschauung, wenn auch ein Grundstoff als „unbekannte Ursache" der Repulsion und Attraction zu Grunde liegen soll. Die Schrift: „Von der Weltseele" 1798 will mit Plato, Bruno und Maimon das gemeinschaftliche Princip aller organischen und anorganischen Processe in dem positiven Einen aufzeigen, das sich aber, wie die Erfahrung beweise, stets in Gegensätzen auslebe. Demgemäß sucht Schelling in kühnen, oft treffenden Ideen zu zeigen, wie sich die homogene Materie gradweise verschieden gestalte, während allen Erscheinungen jenes unbestimmte Etwas positiv zu Grunde liege, „das die älteste Naturphilosophie ahnend als Seele der Natur begrüßte". — Ueber Fichte ist Schelling jetzt insofern hinaus, als jener das Nicht-Ich als reines Product unseres Geistes ansah, während dieser Subject und Object für gleich real, aber identisch im Absoluten hält. Denn das Wissen muß sich auf Etwas beziehn, also das Sein einschließen; die Natur ist sichtbarer Geist, Geist ist unsichtbare Natur, das absolut Ideale zugleich das absolut Reale. Daher ergeben sich (nach Schelling's Schriften 1798—1800) zwei Grundwissenschaften: die Transscendentalphilosophie betrachtet, vom Subject ausgehend, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen leitet aus dem Objectiven die Intelligenz ab. Auch hier finden sich wieder viel phantastische Hypothesen. „Die nothwendige Tendenz, sagt Schelling, aller Naturwissenschaft ist, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Die vollendete Theorie der Natur würde die sein, kraft welcher die ganze Natur sich in

Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche sich selbst zu reflectiren, die sog. todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts andres ist als der Mensch oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird." In diesem breiten, verschwommenen Stil zeigt dann die Transscendentalphilosophie als theoretische, praktische und teleologische, wie aus dem Subjectiven das Objective entsteht. Nachdem er, wie früher Leibniz, die Stufen des Naturprocesses aus denen des Selbstbewußtseins abgeleitet hat (!) als Sensibilität, Irritabilität und Production, zeigt die praktische Philosophie in der menschlichen Freiheit, Rechtsordnung und Geschichte die höhere Offenbarung des Absoluten. Geistreich sind Schelling's Aeußerungen über die Geschichte, in der sich Gott als Schicksal, Natur und Vorsehung offenbare, die prästabilirte Harmonie der Welt und Gottes Dasein bewiesen werde. Die teleologische Betrachtung zeigt die Natur als zweckmäßig, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu sein. In der Kunst aber ist das Ich zugleich bewußt und bewußtlos, denn das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit; die Kunst, welche wir dem Genie verdanken, verbindet Freiheit mit Nothwendigkeit.

Das Identitätssystem, welches seit 1800 noch bestimmter hervortritt, schließt sich offenbar an Spinoza an. Die Vernunft ist Alles, sie ist Wahrheit, Sein und Intelligenz, unendlich und doch in allem Einzelnen, Subject und Object, zwischen denen nur ein quantitativer Unterschied besteht. So sagt Schelling in einem Gedichte 1801: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt"; vom niedrigsten bis zum höchsten Wesen ist „Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben, Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben". Jedes, in seiner Art unendliche Totalität, stellt die absolute Identität in einer bestimmten Potenz dar. Aber so geistvoll dieser Grund-

gedanke ist, so abstrus sind die Constructionen seiner Durchführung; so soll z. B. „der Stickstoff die reelle Form des Seins der absoluten Identität" sein u. dgl. — Das Gespräch „Bruno" 1802 schließt sich wieder an Giord. Bruno und Plato's „Timäus" an. Das Absolute, das ebenso über dem idealen Unendlichen wie dem realen Endlichen erhaben ist, kann nur durch intellectuale Anschauung, die Bedingung ächter Wissenschaft (!), erfaßt werden; es ist die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, d. h. des Denkens und Seins. In jeder dieser drei Potenzen stehen wieder drei: In der Natur Raum, Zeit und Schwere, Licht und Organismus; im Menschen: Leib, Seele und Ich, im Erkennen wieder das Denken und Wissen; das Denken als Empfindung, Bewußtsein, Anschauung, das Wissen als Begriff, Urtheil und Schluß. Ueber das Erkennen aber erhebt sich die absolute Philosophie, die Alles in seiner Wesenheit ergreift, in den Hauptformen Materialismus, Intellectualismus, Realismus und Idealismus. Hier haben wir wieder Plotin's Ekstase: Das Bewußtsein, die endliche Vernunft wird für unfähig zur Erkenntniß ausgegeben und Sein mit Denken im Absoluten identificirt; dies aber, als Indifferenzpunkt beider, ist das tiefe hohle Nichts der Alexandriner. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803, seinem klarsten und bestgeschriebenen Buche, definirt er die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die der Form nach intellectuale Anschauung, dem Inhalte nach Ideenlehre ist, indem er den platonischen Realismus repristinirt. Sie wird in drei positiven Wissenschaften objectiv: Theologie, Geschichte (nebst Jurisprudenz) und Naturwissenschaft (nebst Medicin); sie gipfelt in der Kunstphilosophie. Interessant ist es zu sehen, wie sich Schelling hier mit dem Christenthum, dessen ideelle und historische Bedeutung er würdigt, auseinandersetzt. Sein Ziel sei „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine Geburt in die Endlichkeit", worin es mit Schelling's Philosophie zusammentreffe; ja er fand seine eigene Weltansicht in der Trinität wieder! Denn der ewige Sohn Gottes sei das Endliche, wie es in der ewigen Anschauung Gottes sei; dieses erscheine als leidender

Gott und eröffne in Christo die Periode des Geistes (1800 lehrte er, jetzt sei die Periode der Natur!). So findet unser Philosoph auch, der erste Ursprung der Religion sei nur durch den Unterricht höherer Wesen (Offenbarung) möglich. Doch ist er in Bezug auf Bibel, Christologie u. s. w. noch Rationalist. — Die Geschichte, die philosophisch, empirisch, pragmatisch und künstlerisch behandelt werden könne, sei Spiegel des Weltgeistes, ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes.

Die dritte Periode, die theosophische, seit 1804, erklärt die Entstehung der Einzeldinge, die Schelling zuletzt auf die Ideen zurückgeführt hatte, mit J. Böhme aus einem Abfall vom Absoluten. In der phantastischen Schrift über die menschliche Freiheit 1809 wird die ganze Weltgeschichte auf einen innergöttlichen Proceß zurückgeführt. Aus dem Urgrund oder Ungrund (!) hebt sich die bewußtlose Natur in Gott hervor zum Werden; daraus geht, vermöge der in Gott selbst vorhandenen Sehnsucht, Regellosigkeit und Neigung zur Selbstreflexion, sein Ebenbild hervor. Diese sei zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, das ausspreche, es werde nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender, allmächtiger Wille. Alle Naturwesen haben theil an jener regellosen Sehnsucht, nur der Mensch ist in Gott, daher frei; d. h. jedoch nur in der Präexistenz, denn im empirischen Zustande sind alle seine Handlungen durch die Nothwendigkeit bedingt. So versteigt sich Schelling mit Kant zu einem präexistenten Sündenfall! Die Abkehr des Sonderwillens vom universellen ist das Böse. Im Menschen sind alle Dinge erschaffen, er ist der Erlöser der Natur, welche das Alte Testament ist u. s. w. Hier endigt unser Theosoph in tiefsinnigem Unsinn, den er 1812 gegen Jacobi heftig vertheidigte.

Schelling's vierte Periode, die uns nur durch seine „Antrittsvorlesung" in Berlin und Collegienhefte bekannt ist, verband den Grundgedanken des Identitätssystems mit gnostischen Phantasien zu einer abstrusen Scholastik, welche dem nüchternen Menschenverstande als platter Unsinn erscheint und zum Glück keinen Einfluß in der Geschichte der Philosophie gewonnen hat.

Die Anhänger Schelling's auf allen Gebieten der Wissenschaft sind zahlreich. Besonders wurde die romantische Schule, deren Hauptvertreter wir schon bei Fichte genannt haben, auch durch ihn beeinflußt. Eine systematische Durchführung seiner Naturphilosophie gab Ludw. Oken (1779—1851), indem er die Natur als die ewige Verwandlung Gottes betrachtet; das zuerst unbestimmte Absolute (Zero oder Null) wird Selbstbewußtsein in den Dingen, die krystallisirte Gottesgedanken sind. Neben manchem Geistreichen überwiegt aber das Spiel mit hohlen Formen. — Entschieden mystisch beanlagt, gefiel sich G. H. v. Schubert (1780—1860) darin, die Nachtseite des menschlichen Wesens hervorzuheben und zur Umkehr aus der Tagseite zu ermahnen, wodurch er ein Liebling der modernen mystisch-pietistischen Orthodoxie geworden ist. — Geistvoll und etwas freier von Extremen hat der als Altlutheraner 1845 gestorbene Henrik Steffens Schelling's Gedanken über Natur und Geschichte ausgeführt, indem er den Proceß vom Wissen zur Religion in Natur, Individuum und Geschichte verfolgte. — Ein ächter Scholastiker ist der durch Böhme und St. Martin beeinflußte Katholik Franz Baader (1765—1841) aus München, der in seiner Theosophie, im Anschluß an die orthodoxe Lehre, den Unterschied von Gott und Creatur aufheben will. — Schelling's Pantheismus versuchte K. Chr. Fr. Krause (1781—1832) durch Verschmelzung mit dem Theismus zur „All-in-Gott-Lehre" oder zum „transscendentalen Absolutismus" fortzubilden. Die analytische Philosophie oder Selbstwissenschaft des Ich soll uns zum Einen Wesen hinleiten, die synthetische construirt aus der „Wesenschauung" alle Einzelwissenschaften. Krause's religiös-sittlicher Idealismus, der besonders für die Freimaurerei schwärmte, ist in urdeutsches d. h. undeutsches Rothwälsch („Gestirnurvollzahl, Faßheit" u. a.) eingekleidet. — Zu spinozistischem Akosmismus schritt, wenn auch schwankend, K. Wilh. Ferd. Solger (1780—1819) fort; mit Fichte sah er das Selbstbewußtsein zwar für den Ausgang des Philosophirens an, zugleich aber für die aufzuhebende Schranke Gottes. Auf der Selbstvernichtung ruhe Religion, Sittlichkeit und Kunst, daher er denn auch mit

Schlegel die Ironie als das wahrhaft Aesthetische betrachtete. — Während E. v. Berger († 1833) zwischen Fichte und Schelling zu vermitteln suchte, G. Mich. Klein († 1820) auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie verblieb, forderte Eschenmayer (1770—1852), dem Schelling viele Anregungen verdankte, man solle vom Wissen zur „Nichtphilosophie" fortgehn, um sich mit Andacht in die Offenbarung zu versenken. Dagegen verwarf Joh. Jak. Wagner († 1841) entschieden Schelling's Theosophie und schematisirte den Pantheismus durch die Vierzahl, während Troxler († 1866) die Philosophie auf Anthropologie („Anthroposophie") reducirte. — Noch erwähnt seien: die Philosophie-Historiker Rixner († 1838) und Ast († 1841), die Psychologen K. G. Carus und K. Fr. Burdach, († 1847), der Pädagog Blasche († 1832), der enthusiastische Katholik Görres und der theologisirende Jurist Fr. Jul. Stahl († 1861). Natürlich empfingen auch Schleiermacher und Hegel von Schelling Anregung.

70. Hegel.

Georg Wilh. Frdr. Hegel, den 27. Aug. 1770 zu Stuttgart als Sohn eines Verwaltungsbeamten geboren, studirte im Tübinger Stift, mit Schelling und Hölderlin befreundet, Philosophie und Theologie (1788—93), promovirte auf Grund der Schriften: „Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität" und „Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie", setzte, obgleich er nach seinem Zeugniß „der Philosophie keinen Fleiß zugewendet", seine Studien während eines siebenjährigen Hauslehrerthums in Bern und Frankfurt a. M. eifrig fort, und habilitirte sich 1801 in Jena. In einem ungedruckten „Leben Jesu" unterschied er mit Lessing Christi Religion von der christlichen und fordert, daß letztere in Philosophie übergehe; daneben schrieb er auch politische Aufsätze (über die Verfassung Württembergs und Deutschlands). In Jena gab er und Schelling das „Kritische Journal" heraus, auch zeigt seine Schrift: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" 1801, wie sehr er mit jenem übereinstimmte.

Indeß arbeitete er sein System als Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik aus, wobei er sich immer mehr von Schelling entfernte. Seit 1805 Professor, vollendete er seine „Phänomenologie des Geistes“ unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena, die ihn vertrieb. Nachdem er bis 1808 die Bamberger Zeitung redigirt, leitete er 1808—1816 das Gymnasium in Nürnberg und schrieb seine „Wissenschaft der Logik“, welche ihm einen Ruf nach Heidelberg eintrug. Hier schrieb er „Beurtheilung der Verhandlungen der Württemb. Landstände“ 1817 und „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, wurde 1818 auf Fichte's Lehrstuhl nach Berlin berufen, wo er unter steigendem Ruhme, von der Regierung protegirt und von zahlreichen Schülern umringt, über alle Zweige der Philosophie las, bis ihn die Cholera an Leibniz' Todestage, den 14. Nov. 1831, hinwegraffte. Da er selbst nur noch die Rechtsphilosophie 1821 veröffentlicht hatte, gaben mehrere Schüler (Michelet, Gans, v. Henning, Rosenkranz) seine Vorlesungen heraus. Hegel war in wissenschaftlichen Dingen schroff, im persönlichen Verkehr, besonders mit Nichtgelehrten, freundlich; sein ungelenker und stockender Vortrag soll durch Gedankentiefe anziehend gewesen sein. Seine glückliche Ehe war mit zwei Söhnen gesegnet. Die Schriften leiden an Schwulst und Unklarheit, besonders durch die aus seiner „dialektischen Methode“ entspringende Terminologie, doch liebt Hegel auch drastische Bilder und ist reich an trefflichen, tiefen Gedanken, die freilich aus einem unleidlichen Formalismus herausgeschält werden müssen.

Hegel's System schließt sich eng an seine Vorgänger an, indem er Schelling's Inhalt durch Fichte's Methode (S. 307) schematisirt; doch durch Bearbeitung der ganzen Philosophie geht er über Beide hinaus. An Schelling tadelte er 1) das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen; 2) er habe nur zwei Farben auf seiner Palette, die Begriffe des Idealen und Realen, und 3) er fasse das Absolute nur als Substanz, nicht auch als Subject. Daher will Hegel, nachdem er die Nothwendigkeit des Absoluten abgeleitet, erstens das Bewußtsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniß erheben (in der „Phänomenologie“), sodann

den Gesammtinhalt dieser Erkenntniß systematisch entwickeln („Logik, Natur- und Geistesphilosophie"). Dies geschieht durch seine „Dialektische Methode", welche im Anschluß an Fichte's Thesis, Antithesis und Synthesis" bei jedem Begriff den in ihm schlummernden Gegensatz aufzeigt und sich dadurch zu einem dritten Begriff erhebt, der zwar auf den Standort des ersten zurückkehrt, aber reicher, tiefer. So schreitet Hegel mit ebensoviel Scharfsinn als Künstelei von Triade zu Triade, von Sphäre zu Sphäre, einer differenzirten Identität zur andern nach dem bis zur Ermüdung wiederholten Schema: Ansich—Fürsich—An-und-für-sich. Das abstract-verständige Verfahren betrachte die Dinge (Begriffe und Ideen) als ruhende Wirklichkeiten; bei näherm Zusehn jedoch bemerken wir, daß alles Sein Selbstunterscheidung, Werden und Bewegung ist; aus dieser negativ-vernünftigen Betrachtung der Widersprüche erhebe sich endlich dadurch, der Geist, daß er den Begriff zu höherer Einheit aufhebt! Während Fichte diesen Proceß für eine subjective, nicht ableitbare Thätigkeit des Ichs erklärte, durchläuft ihn nach Hegel das Absolute selbst und das Ich denkt ihn nur, durch die Objecte dazu genöthigt, nach; bei Fichte ist er gradlinig und ohne Resultat, bei Hegel dagegen kehrt er spiralisch zum Anfang zurück. Sein System kann daher absoluter Idealismus oder, da alles nur logische Vorgänge sind, Panlogismus heißen.

Die „Phänomenologie des Geistes", welche die Hegelsche Manier in ihrer ganzen Stärke und Schwäche zeigt, will „den Geist in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Nothwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachten" und zwar durch die Stufen: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Geist. Jede dieser Stufen hat wieder drei Abtheilungen. Das einfache sinnliche Bewußtsein ist zunächst „unmittelbare Gewißheit"; wir sehen einen Baum und halten ihn für einen Gegenstand, der hier und jetzt im Raume ist; bald aber sehn wir uns genöthigt, das Hier und Jetzt zu verallgemeinern. Die „Wahrnehmung" abstrahirt vom Sinnlichen den Begriff Baum. Aber bald findet der Verstand, daß an ihm etwas bleibt, andres sich verändert, wir scheiden zwischen Substanz und

Accidenzen, Kraft und Erscheinungen. Indem das Bewußtsein sich mit diesem Innern der Dinge, dem Gedanken, beschäftigt, ist es Selbstbewußtsein geworden. Hier betrachtet nun Hegel, von seinem rein logischen Wege abweichend, praktische und historische Verhältnisse, um seiner Absicht gemäß alles Vorhandene in die Maschen seines Netzes einzufangen. Das Selbstbewußtsein soll daher, weil es sich allein zum Gegenstande hat, zunächst Begierde sein und da es seine Befriedigung doch nur in anderen finde, das Verhältniß von Herrn und Knechten herbeiführen. Aber in dem Knechtsdienste bilde sich die Freiheit des denkenden Selbstbewußtseins, der Stoicismus, welcher in Skepticismus, dann ins „unglückliche Bewußtsein", d. h. die mittelalterliche Frömmigkeit umschlage; aber gerade durch sein Unglück, nämlich alle Wahrheit in ein jenseitiges Wesen verlegt zu haben, soll es die Gewißheit erhalten, alle Realität zu sein, soll es Vernunft werden! Diese Vernunft verhält sich zunächst beobachtend (in der Physiognomik und Schädellehre!?), dann praktisch im Genießen, wobei sie bald die Macht des Schicksals fühlt und daher Ordnung stiften will; sie versucht nun als Individualität zu sein, muß sich aber durch Unterwerfung unters Allgemeine zum Geiste erheben. Der wahre Geist (?) bezeugt sich zuerst in Familie und Volk, wie Hegel an der „Antigone" nachweist, dann im freien Römerthum, dann in der despotischen Kaiserzeit, aus welcher der „sich entfremdete Geist" zur Zeit — Louis' XIV. (!) hervorgeht. Aufklärung und Revolution zerstören die alte Welt des Glaubens, führen aber den „seiner selbst gewissen Geist" herbei, dessen Formen an Kant, Fichte und Jacobi kritisirt werden, sodaß der Geist durch Selbstentäußerung zum absoluten Geist, zur Religion werden muß. Diese soll als natürliche Religion (der Orientalen), Kunstreligion (der Griechen) und „offenbare Religion" (die christliche) aufgetreten sein, stets das Absolute nicht als Begriff, sondern als Vorstellung besitzend, so daß die Entzweiung des geistigen Wesens erst durch das absolute begreifende Wissen, d. h. die Philosophie, überwunden werden muß. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch oder „das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig". Das

System hat drei Theile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie zeigt die Idee in ihrem Andersein, die in der Philosophie des Geistes in sich zurückkehrt.

Die Logik betrachtet „Gott, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist", die reine Vernunft (Logos), das Reich des reinen Gedankens. Während also seit Aristoteles Logik die Formen des Denkens, Metaphysik seinen Inhalt behandelte, nimmt Hegel beide zusammen und faßt mit Plato, Scotus Erigena und Spinoza die Ideenwelt für sich auf; nicht als ob sie irgend einmal äußerlich so existirt hätte, sondern nur vom metaphysischen Gesichtspunkt. Sie zerfällt in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff; jene zwei umfassen die objective Logik, diese die subjective. — Die Logik beginnt also vom reinen Sein, das sich aber, da es inhaltleer ist, als identisch mit dem reinen Nichts erweist, denn als Gedachtes ist es. Doch sind nicht beide dasselbe, sondern schlagen fort und fort in einander um; diese Bewegung heißt Werden (Entstehen und Vergehen). Aber dieses ganze dialektische Verfahren, diese Basis der Logik, ist illusorische Spielerei. Sein und Nichts ist keineswegs identisch: das reine Sein ist die Identität, welche nach Abstrahirung aller Unterschiede in unserer Phantasie bleibt, das Nichts aber hebt auch noch diese Identität auf. Ebensowenig schlägt Sein in Nichtsein um; Hegel hat ihr ein mystisches Theologumen in logische Hülsen gesteckt. Das Resultat aus dem Werden ist das Dasein, das, sofern es in sich reflectirt, Etwas heißt; denn alle Bestimmtheit soll mit Spinoza Negation sein, die hier als Andersein hervortritt, während die Qualität als Seiendes Realität hat. Die Qualität geht stets in Andres über und in Etwas und so fort, bis das Sein als Negation der Negation Fürsichsein wird. Das ist des Endlichen Idealität, Wahrheit und Unendlichkeit. Die Momente des Fürsichseins sind das Eine, das Viele und die Beziehung. Da nun jedes nur eins ist, sofern andere daneben existiren, schlägt die Qualität in Quantität um; dennoch sind sie nur durch Beisammensein, also durch Repulsion und Attraction. —

Wir müssen auf die fernere genaue Darlegung der Logik verzichten. Die Quantität erscheint als reine Quantität, Quantum und Grad. Da das Maß die Einheit von Qualität und Quantität ist und dadurch die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben wird, so haben wir das Wesen. Dies ist das in sich reflectirte Sein, in welchem sich Innres und Aeußres unterscheiden; es ergiebt sich daher die Trias von Wesen, Erscheinung und Grund, welche sich in der Wirklichkeit aufhebt. Zunächst scheint das Wesen Identität zu sein, aber das speculative Denken erkennt den Widerspruch als nothwendig, ja als Vorbedingung alles Lebens (wie schon Nikol. v. Cusa), findet aber dann im Wesen den Grund für die Existenz, das Ding. Dieses jedoch ist zugleich Erscheinung des Wesens. Das „Ding an sich" soll nur die Abstraction der Reflexion des Dinges in sich sein. Aber wie Hegel vorher Widerspruch und Gegensatz verwechselt, so mißversteht er hier Kant. Da nun nach Hegel Wirklichkeit das zur Existenz gekommene Wesen ist, kann er mit Recht sagen: Alles Wirkliche ist vernünftig; denn die Erscheinung einer Idee wird doch vernunftgemäß sein. Freilich hat manche Anwendung dieses Satzes keine Berechtigung. In der Wirklichkeit liegen die drei Momente Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. In letzterer zeigt sich jedes Einzelne als Erscheinung des Allgemeinen, das Absolute aber als das trotz aller Selbstunterscheidung identische Wesen, d. h. als Begriff. Dieser ist nicht etwa blos subjective Abstraction, sondern die Substanz, Einheit von Sein und Wesen, „Anundfürsichsein"! Der subjective Begriff entwickelt sich als Begriff als solcher, als Urtheil, d. h. Diremtion der Begriffsmomente, und als Schluß, d. h. die vermittelte Totalität. Alles Vernünftige ist ein Schluß, ist Objectivität. Der objective Begriff stellt sich dar als Mechanismus, Chemismus und Teleologie; durch die innere Zweckmäßigkeit vermittelt sich der Begriff mit seinem Object. Die mit sich identische Einheit des Subjectiven und Objectiven heißt Idee. Ihre Momente sind Leben, Erkennen und absolute Idee. Die absolute Idee, die nach Form und Inhalt absolute, sich selbst denkende Wahrheit, soll nun die Freiheit haben, nicht nur in Leben und Erkennen einzugehn, sondern

auch ihren Widerschein aus sich zu entlassen. Die Idee als Anders-Sein ist Natur.

Die Naturphilosophie ist noch willkürlicher als die Logik. Schon die Ableitung der Natur aus der Idee ist nur von der Empirie abstrahirt, doch hat sie das Richtige, daß die reine Idee noch nicht vollkommen ist, wenn sie nicht in anderem erscheint. Sie strebt daher vom Aeußeren zum Fürsichsein, zur Subjectivität, und Hegel betrachtet den ganzen Naturproceß als ein stetes Ringen der Idee mit Nothwendigkeit und Zufall oder eine stetige Metamorphose des Begriffs. Seine Stufen sind: Mechanik (Materie), Physik (Form) und Organik (Subjectivität). In ihrer Durchführung zeigt sich sowohl die Haltlosigkeit der ganzen Speculation als auch Hegel's Schwäche auf diesem Gebiete. So soll die Idee in der Schwere zu einem Leibe entlassen, nur unser Sonnensystem ein System realer Vernünftigkeit, die Planeten am vollkommensten und vollkommener als alle die Erde sein. Natürlich zerfällt jede Hauptstufe in drei Theile; die geschichtliche Entwicklung wird der Natur, Organisirtsein den Pflanzen abgesprochen, die Descendenztheorie für „eine nebulose Vorstellung" erklärt. Im Tode, dem alles Einzelne geweiht ist, geht das Beisichsein der Idee, der Geist, hervor, der nun als subjectiver, objectiver und absoluter Geist auftritt. Denn die Freiheit, welche sein Wesen ausmacht, hat er zunächst nur an sich, sucht sie dann in der Welt des Rechts und der Sittlichkeit außer sich zu realisiren, um sie endlich in der Einheit von seinem Dasein und Begriffe für sich zu haben.

Der subjective Geist äußert sich in der Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Die Seele ist nur die Idealität (Entelechie) des Leibes, wird daher durch planetarische, klimatische, nationale u. s. w. Einflüsse bestimmt. Im Gefühl erfaßt sie sich als Einheit und setzt sich als Bewußtsein objectiv. Wie früher (S. 320) schildert hier die Phänomenologie die Entwickelung des Bewußtseins. Die Psychologie dagegen führt den Geist vor als theoretischen (Anschauung, Vorstellung, Denken) und praktischen. Der Wille ist „das, sich ins Dasein übersetzende Denken", sein Wesen die Freiheit, die, so lange sie blos formal

bleibt, böſe heißt. Erſt im vernünftigen Wollen des Nothwendigen ſind wir real frei. Wir müſſen uns daher vom unmittelbaren Gefühl der Luſt und Unluſt durch die Triebe zum „freien, objectiven Geiſte“ erheben.

Der objective Geiſt iſt der freie Wille, der ſich ſelbſt zum Gegenſtand und Zweck hat; ſein Product als objective Wirklichkeit iſt das Recht, und zwar als formelles Recht, Moralität und Sittlichkeit, die jedoch nur begrifflich, nicht zeitlich aufeinanderfolgen. Das formelle Recht ſoll Eigenthum, Vertrag und Verbrechen umfaſſen, eine unlogiſche, nur aus dem dialektiſchen Schema entſprungene Zuſammenordnung. Auch widerſpricht die Deduction im Einzelnen der Wirklichkeit. Die Strafe iſt als Wiedervergeltung die am Verbrecher ſich vollziehende Conſequenz ſeines Thuns, ſie giebt nicht nur der Geſellſchaft, ſondern auch ihm ſein Recht!? Dieſe Negation der Negation fordert die poſitive Setzung des Allgemeinen, die Moralität. Wie oben in der Phänomenologie zeigt Hegel auch hier die Widerſprüche zwiſchen Pflicht, Luſt und Gewiſſen, wodurch die concrete Identität des Guten und des Subjects in der Sittlichkeit gefordert werde. Sie iſt „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbſtbewußtſeins gewordene Begriff der Freiheit“. Er ſtellt ſich dar in Familie, Geſellſchaft und Staat. Hegel's Gedanken über die Familie, deren Weſen er in der Familienliebe ſucht, ſind treffend und würdig. Bei der bürgerlichen Geſellſchaft plaidirt er (d. h. 1821, ſpäter nicht mehr!) für öffentliche Rechtspflege und Geſchworne, die Zünfte will er aufrechterhalten. Der Staat aber iſt ihm „die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, das an und für ſich Vernünftige, abſoluter, unbewegter Selbſtzweck“ — womit er ſich der antiken Anſchauung nähert. Da er demgemäß vom Einzelnen völlige Hingabe an den Staat fordert, eignete er ſich beſonders zum „Staatsphiloſophen“. Der Staat darf nicht auf die Religion gegründet, oder gar der Kirche untergeordnet werden. Die conſtitutionelle Erbmonarchie wird als die vernünftigſte Verfaſſung conſtruirt (denn es ſei Jemand nöthig, „der den Punkt auf's i ſetze“), ebenſo ſtehende Heere und Kriege. Da nun alle Volksgeiſter in ihrer Beſonderheit beſchränkt ſind, ſo erſcheint

durch die Dialektik ihrer Thaten der Geist der Welt. Die eigenartige Hegel'sche Philosophie der Geschichte läßt nun jedes Moment der Entwickelung des Weltgeistes eine Epoche in der Geschichte bilden, wo ein Volk als Träger jenes Moments die Führung habe; diese falle ihm daher nur einmal zu und selbst da verwirkliche es, scheinbar nur auf sich selbst bedacht, einzig den Willen des Weltgeistes. Aber war schon die Phänomenologie willkürlich, so ist diese Geschichtsauffassung gradezu gezwungen. Hegel unterscheidet vier Perioden: die orientalische, griechische, römische und germanische, welche als Kindheit, Jünglings-, Mannesalter und Periode der Versöhnung charakterisirt werden. Doch finden sich auch hier geistvolle und treffende Gedanken in Menge. Das Ziel der Weltgeschichte, der wahrhaften Theodicee, ist die Realisirung des Freiheitsbegriffs. Und so oft auch Hegel in seiner Geschichtsphilosophie reiche Mannigfaltigkeiten in trockene Formeln gezwängt und den verwickelten Gang der Menschheit schematisirt hat, dennoch ist er von nachhaltigem Einfluß auf die Geschichtschreibung gewesen.

Der absolute Geist, die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes, realisirt sich in Kunst, Religion und Philosophie. Das Schöne ist die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniß des Stoffes zur Idee beruht der Unterschied orientalischer, classischer und romantischer Kunst, wie auch der von Architektur (Symbolik), Plastik (von Individualität gesättigte Erscheinung) und Malerei, Musik und Poesie (Innerlichkeit der Subjectivität). Die Poesie, welche die Totalität aller Formen in sich aufnimmt, steht am höchsten. Diese Theorie ist ebenso falsch als geistreich. Die Religion hebt die Form vollständig auf und stellt das Absolute für die Vorstellung Aller hin; eine Definition, die jedoch nur auf Christenthum und Islam paßt, denn bei allen Religionen sonst war die sinnliche Form unentbehrlich. Alle Religion soll Denken des Absoluten sein, aber in der Form des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung; oder „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes". Die niedrigste Form der bestimmten Religion ist die orientalische: Zauberei, Religion des Maßes (chinesische), der Phantasie (brahma-

nische), des Insichseins (buddhistische), des Guten und Lichts (zoroastrische), des Schmerzes (syrische), des Räthsels (ägyptische). Die Religion der geistigen Individualität trat auf als die der Erhabenheit (jüdische), der Schönheit (griechische) und der Zweckmäßigkeit (römische). Das Christenthum soll die offenbare und absolute Religion sein, da es Gott in seiner Entäußerung ins Endliche, als Leben in der versöhnten Gemeinde auffasse. Historisch bedingt ist es durch das Judenthum, römische Weltreich und gemeinsame Unglück jener Zeit; aber während Hegel die Trinität und die anderen christlichen Dogmen als Illustrationen seiner eigenen Lehre ausdeutet, kümmert er sich wenig um ihre historischen Unterlagen, wenn er auch die Wunder als „Ungeistiges, Aeußerliches" abweist. Die Dreiheit der Personen in einem Wesen wird ignorirt, Gottes Persönlichkeit als Persönlichwerden in den Menschen umgedeutet, der Gottmensch als unser Einswissen mit Gott gefaßt, die Auferstehung stillschweigend beseitigt. Daher konnte die Versöhnung von Glauben und Wissen nur Schein sein und die Begeisterung, welche Hegel zuerst bei den Orthodoxen erregte, schlug bald in die heftigste Verketzerung um. Höher als die Religion steht die Philosophie, das Denken des Absoluten, die sich selbst denkende Idee. Auch die Geschichte der Philosophie construirt Hegel nach dem Schema seiner Begriffsdialektik, vom Abstractesten zum Concreten fortschreitend. Eleaten, Heraklit und Atomisten repräsentiren das Sein, Werden und Fürsichsein, Plato die Kategorien des Wesens, Aristoteles den Begriff, die Neuplatoniker den Gedanken als Totalität oder concrete Idee, die neuere Philosophie die Idee als Geist. Cartesius wiederum vertritt das Bewußtsein, Kant-Fichte das Selbstbewußtsein, Schelling-Hegel die mit der Substanz identische Idee, und zwar Schelling als intellectuelle Anschauung, Hegel's „absolute Philosophie" als reines Wissen. Auf den ersten Blick erweist sich die Haltlosigkeit dieser Geschichtsbetrachtung, die wir oben (§ 5) bereits kritisirt haben.

Nach dieser kurzen, aber getreuen Darstellung des Hegelschen Systems scheint uns die beste Kritik desselben in den Worten zu liegen, die er selbst gegen Schelling gerichtet hat: „Der Pfiff

einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst" („Phänom." Vorr. S. 40). Hegel ist durchaus Scholastiker im schlimmsten Sinne des Wortes: Consequent und befangen wie jene Männer des Mittelalters, scharfsinnig und oft geistreich wie sie. Verleitet von der Schelling'schen Idee, die auch bei Heraklit, Bruno und Böhme maßgebend war, daß überall Gegensätze seien, stellt er die Logik auf den Kopf und erklärt den Widerspruch für das Wesen der Dinge. Während der gesunde Menschenverstand unter Wahrheit die Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen versteht, beruht sie nach Hegel in der Uebereinstimmung des Dinges mit seinem Begriff. Diesen bilden aber doch offenbar wir; aber Sein und Denken soll dasselbe sein, eine kühne These, die durch die oben skizzirte Taschenspielerei von Sein und Nichts bewiesen wird. Wie die Scholastiker nimmt Hegel Worterklärungen, besonders etymologische, für Beweise; wie jene behandelt er die alten platonisch-aristotelischen Beziehungsschemata als Realitäten; wie jene schreckt er vor keiner Paradoxie zurück, zwingt er seine phantastische Vorstellungskraft alles Wirkliche als vernünftig zu vertheidigen. Seine Logik ist Logoslehre, seine Naturphilosophie das Widerspiel von Naturwissenschaft, seine Geschichtsbetrachtung ein unhistorisches Prokrustesbett, seine Psychologie ohne Empirie. Die Erfahrung verachtete er ja vornehm. Die „dialektische Methode" ist keine logische, sondern phantastisch-mystische Bethätigung des Geistes. nur auf die Rechts-, Kunst- und Geschichtswissenschaft hat er förderlich gewirkt, und dies auch nur durch große Gesichtspunkte, nicht durch positive Aufstellungen; wo er sich auf Details einläßt, ist er unzuverlässig. Und wie jene Scholastiker, war auch er von Fanatismus für sein Dogmenkartenhaus beseelt: Ihm zuliebe wies er die Entdeckungen der Naturforschung und historischen Kritik entrüstet zurück, machte er sich die Geschichte zurecht, suchte er Dogmen, die der Vernunft entschieden Hohn sprechen, zu rechtfertigen und vertheidigte den Absolutismus. Dabei war er innig davon überzeugt, daß es dem Weltgeiste endlich gelungen,

sich in ihm (Hegel!) als absoluten Geist zu erfassen und gegenständlich zu werden. Nach diesem Allen, so sehr wir Hegel's Scharfsinn und Tiefsinn bewundern, können wir es nur für ein Glück halten, daß sich das deutsche Volk, trotz seiner Vorliebe für Dunkelheiten, allmählich vom Banne der Hegelischen „Logik" befreit hat.

71. Schleiermacher.

Eine eigenthümliche, durch Plato und Spinoza beeinflußte Fortbildung des Kantischen Systems gab Friedr. Dan. Ernst Schleiermacher, am 21. Nov. 1768 als Mitglied der Brüdergemeinde zu Breslau geboren, als Professor der Theologie, Prediger und Akademiker am 12. Febr. 1834 in Berlin gestorben. Erst Kantianer, dann Spinozist („Reden über die Religion" 1799), dann Anhänger Jacobi's („Monologen" 1800), Fichte's und Schlegel's („Ueber Schlegel's Lucinde" 1800), dann durch bahnbrechende Studien Platoniker, hat Schleiermacher eine Erkenntnißtheorie aufgestellt, die Ethik originell bearbeitet und zuerst das Wesen der Religion gründlich untersucht („Dialektik" 1839, „Ethik" 1841 und „Der christliche Glaube" 1821). Eben so gemüthstief wie scharfsinnig, hat er, obgleich er kein philosophisches System ausarbeitete, nach allen Seiten hin anregend gewirkt; wahrheitsliebend in der Wissenschaft, liberal in kirchlichen und politischen Dingen, der größte Theolog seit der Reformation, war Schleiermacher eine durchaus philosophische Persönlichkeit. Sein Philosophiren entsprang denn auch einem persönlichen Interesse, nämlich über Religion und Sittlichkeit zur Klarheit zu gelangen, wobei er freilich Widersprüche in seinem Denken zu dulden eher geneigt war. Meister der Dialektik scheut er vor jedem Dogmatismus zurück; mit Kant bleibt er beim Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz stehen. Wohl erkennt er auch die Einheit von Sein und Denken als Voraussetzung alles Wissens an; aber wir werden sie nie erreichen! Denn unser Denken bewegt sich in Begriff und Urtheil; jener giebt speculatives, dieses das empirische Wissen, jener das Beharrliche, dieses den Wechsel. Aber positive, bestimmte Aussagen

sind uns versagt, die „beiden transscendentalen Wurzeln alles Denkens“ nöthigen uns, sowohl die absolute Einheit alles Seins, als auch die absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens zu setzen. Der letzte Grund alles Seins bleibt uns verborgen; er erschließt sich weder, wenn er als Kraft und Freiheit, noch wenn er als Materie und Nothwendigkeit gedacht wird. Gott ist daher weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von ihr zu denken, sondern wie das Ich zur Totalität der zeitlichen Acte. Wir haben also hier Spinoza's Substanz in Schelling's Bezeichnung, nur daß Schleiermacher mehr die Lebendigkeit Gottes und die Bedeutung der menschlichen Individualität betont. Schleiermacher ist zeitlebens Pantheist geblieben, Gott ist ihm die unbekannte Causalität, ihm Persönlichkeit zuzuschreiben scheint ihm thöricht und unsittlich, Wunder, Gottheit Christi, Freiheit und Unsterblichkeit verwirft er entschieden. Religion ist ihm daher nur „das Gefühl der Abhängigkeit“, das „Sich eins wissen mit dem Unendlichen, das Sein der Ideen und des Gewissens in uns“. Er hat es nachdrücklich, wenn auch zu einseitig betont, sie sei Gefühl und Gott das bestimmungslose Etwas, woher jenes entspringt. Und dies Gefühl der Abhängigkeit ist so sehr die mitklingende Melodie alles unseres Thuns, daß es durchaus keine Empfindung geben soll, die nicht fromm wäre! Im Einzelnen freilich finden sich viele Widersprüche; so wenn er das Christenthum für die absolute Religion, Jesum für sündlos, Gott für behaftet mit Eigenschaften erklärt. Doch hat er Theologie und Philosophie klar geschieden und gleichberechtigt neben einander gestellt. Die Wissenschaften betrachten Natur und Geist empirisch oder speculativ; demnach giebt es vier: Naturkunde und Physik, Geschichte und Ethik. Die Philosophie geht auf vollständige Einheit des Empirischen und Speculativen.

Auch um die Ethik sind Schleiermacher's Verdienste bedeutend. Alles sittliche Handeln will eine Einheit von Natur und Vernunft hervorbringen; er behandelt es als Güter-, Pflichten- und Tugendlehre. Jedes Thun ist organisirend oder symbolisirend, ferner gemeinsam oder individuell. Ein Gut ist jedes Einssein von Natur und Vernunft, das Ziel alles Handelns das höchste

Gut, d. h. die Gesammtheit der Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher sie hervorgehn, heißt Tugend; da diese wieder Gesinnung oder Fertigkeit, anerkennend oder darstellend sein kann, ergeben sich Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit. In der Bewegung zum Ziele hin liegt die Pflicht, wobei Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflichten unterschieden werden. Die vier ethischen Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung entsprechen vier Gebieten: Verkehr, Eigenthum, Denken und Gefühl; diese wieder vier Gütern: Staat, Gesellschaft, Schule, Kirche. Als Determinist stellt Schleiermacher die Ethik und Physik gleich, auch jene hat es nicht mit einem Sollen, sondern Sein zu thun. Böses giebt's also im Grunde nicht. So vieldeutig daher auch die Grundlage: „Ineinander von Natur und Vernunft", so künstlich oft der Formalismus im Einzelnen ist, doch hat Schleiermacher eine treffliche Darlegung des Verhältnisses von Pflicht, Tugend und Gütern, Gemeinsamkeit und Individualität gegeben, sodaß er auf diesem Gebiet epochemachend geworden ist.

C. Realismus.

Von Herbart bis Comte.

72. Herbart.

Die umfassendste Reaction gegen den transscendentalen Idealismus ging von dem auf Leibniz zurückgreifenden Herbart aus. Joh. Friedr. Herbart, den 4. Mai 1776 zu Oldenburg als Sohn eines Justizraths geboren, lernte frühe Wolff's und Kant's Philosophie kennen, hörte 1794 in Jena Fichte, den er aber bald mit Einwürfen gegen ihn und Schelling überraschte. Nachdem er vier Jahre Hauslehrer in der Schweiz gewesen, wo er Pestalozzi gründlich kennen lernte, bereitete er sich bis 1802 auf die Habilitation vor. Seit 1805 Professor der Philosophie in Göttingen, lehrte er später (1809—33) in Königsberg, um

von da an wieder in Göttingen bis an seinen Tod (14. Aug. 1841) zu bleiben. — Seine Schriften beziehn sich hauptsächlich auf Metaphysik, Psychologie und Pädagogik: „Allgem. Pädagogik" 1806, „Hauptpunkte der Metaphysik" 1806, „Psychologie als Wissenschaft" 1826, „Einleitung in die Philosophie" 1813, „Allgemeine Metaphysik" 1828 und „Allgemeine praktische Philosophie" 1808.

Schon 1796 in der „Kritik der Schelling'schen Schrift vom Ich" hat Herbart seinen Standpunkt als Realismus bezeichnet, welcher im Gegensatz zu Fichte Kant's „Ding an sich" festhält, aber nicht wie Schelling als eine Substanz, sondern wie Leibniz als individuelle, durch keine Wechselwirkung verknüpfte Monaden („Realen") vorstellt. Seine Lehre kann daher als individualistischer Realismus bezeichnet werden. Philosophie ist die „Bearbeitung der Begriffe" und soweit die anderen Wissenschaften auch damit zu thun haben, sind sie philosophisch; jene unterscheidet sich daher von diesen nur durch die Methode, nicht den Stoff. Sie zerfällt in drei Theile: Logik, Metaphysik und Aesthetik, deren jede wieder ihre eigne Methode hat.

In der Logik, welche die Deutlichkeit der Begriffe (in Leibniz' Sinne) und die daraus entspringende Zusammenstellung betrachte, weicht Herbart nicht wesentlich von Kant ab. Auch er unterscheidet analytische und synthetische Urtheile, conträre Begriffe (wie Kreis und Viereck), disparate (Kreis und Röthe), die beide zugleich contradictorisch (a und non-a) sind — nach dem Satz des Widerspruchs, mit welchem der Satz der Identität und „des ausgeschlossenen Dritten" übereinkommt. Das Urtheil entscheidet, ob Begriffe sich verbinden können oder nicht; das kategorische involvirt keineswegs die Existenz des Subjects (S. 292).

Eigenthümlich dagegen ist Herbart's Metaphysik. Wie Kant, will auch er bis zu den letzten Gründen zurückgehn und führt diese Absicht stricter durch als jener. Jeder müsse einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen sein, der ein Philosoph werden wolle. Skeptiker bleiben werden jedoch nur, die im Lesen fleißig, faul im Denken sind. Herbart dagegen will die niedere und höhere Skepsis (d. h. Kant und Hume) überschreiten, indem

er die Formen der Erfahrung, mögen sie uns auch nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge zeigen, als etwas Gegebenes anerkennt. Die Metaphysik nun hat die widersprechenden Begriffe der Erfahrung, die Empfindungscomplexe, zu verbessern. Der Erfahrungsbegriff Materie widerspricht sich, mögen wir von einem Raum oder vom kleinsten Untheilbaren ausgehn; ebenso die Zeit, mag man auf ihre Einheit oder ihre Zeittheilchen sehen. Als besten Weg, diese Schwierigkeit zu lösen, empfiehlt Herbart die Methode der Beziehungen. Während Hegel den Widerspruch für das Wesen der Dinge selbst erklärt, betrachtet ihn unser Philosoph mit Recht als eine Unvollkommenheit unsrer Begriffe. Findet sich irgendwo ein Widerspruch zwischen Subject und Prädicat, so müssen wir jenes in mehrere Subjecte zerlegen und diese mit dem Prädicat so lange in Beziehung setzen, bis alle Widersprüche verschwinden. Außer Ausdehnung und Zeit, enthält auch der Begriff Ding einen Widerspruch: trotz der Vielheit seiner Eigenschaften soll es eins sein. Der Causalitätsbegriff löst den Widerspruch, daß Veränderung verschiedene Zustände an demselben Dinge bedeutet, weder durch Annahme einer äußern Ursache noch einer innern, noch durch Behauptung der Ursachlosigkeit. Der Begriff des Ich bietet, abgesehn von dem Widerspruch, Vieles in Einem zu sein, die Schwierigkeit, daß es sich vorstellen muß, d. h. sein Sich-Vorstellen vorstellen muß, sodaß der Ichbegriff gar nicht zu Stande zu kommen scheint. An die Methodologie (die Lehre von den Principien und Methoden) schließt sich die Metaphysik als Ontologie (vom Sein, Inhärenz und Veränderung), Synechologie (vom Stetigen) und Eidologie (von den Erscheinungen). Die angewandte Metaphysik zerfällt in Naturphilosophie und Psychologie.

Was das Sein betrifft, so sehen wir allerdings nur Erscheinungen; aber ohne Sein würde nichts erscheinen. Und selbst wer das Sein leugnen wollte, müßte anerkennen, daß der Schein, die Empfindung davon, ist; „wieviel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein". Der Widerspruch, der schon die Eleaten beschäftigte, daß das eine Ding viele Merkmale habe und sich verändere,

nöthigt uns über den Schein hinauszugehn. Sein, sagt Herbart, ist absolute Position, der Begriff des Seins schließt alle Negation und Relation aus. Das als seiend Gedachte heißt Wesen. Doch verwechselt er hier das Sein an sich, das von unserem Setzen unabhängig ist, mit unserem Denken des Seins. Daher soll die Qualität des Seienden schlechthin einfach sein und die oben angedeutete Schwierigkeit an den Begriffen: Ding, Veränderung und Causalität löst sich durch die Annahme von Verhältnissen, Beziehungen zwischen einer (endlichen!?) Mehrheit schlechthin einfacher, unveränderlicher Wesen (Realen), deren Zusammen allein sich ändert. Sie selbst üben weder eine äußere noch innere Thätigkeit aus. Dennoch finden in ihrer Summe gewisse, unseren Vorstellungen analoge Veränderungen statt. Ihre verschiedene Erscheinung zwar ist nur unsere „zufällige Ansicht". Aber jene Realen müssen in einem „intelligiblen Raume" gedacht werden, in welchem sie stets ruhen. Trotzdem können sie in Beziehung zu den anderen Realen in Bewegung gedacht werden. In dieser beziehentlichen Bewegung treffen häufig Reale zusammen, wobei, wenn die Qualitäten gleich sind, Durchdringung, wenn verschieden, Störung erfolgt, gegen die sie sich aber immer durch Selbsterhaltung behaupten. Aber hier erheben sich dieselben Einwürfe, wie früher gegen Leibniz' Monaden. Woher haben die Realen verschiedene Qualität? Ist ihr Zusammen räumlich? Da dies Herbart verneint, wie ist es denn? Worauf beruhen jene Störungen? Sind sie nicht auch nur unsere „zufällige Ansicht"? Woher ihre verschiedene Bewegung, da sie alle gradlinig gehen, woher ihre Bewegung überhaupt? Sind die Realen dann noch Dinge im positiven Sinne des Seins oder nur unsere Vorstellung? Erfordert nicht ihre „Lage" ein Sein im Raume?

Die Synechologie handelt nun auf Grund des intelligiblen Raumes von der Natur. Den phänomenalen Raum leitet Herbart durch einen Sprung aus den leeren Bildern ab, welche in zwei Realen entstehen sollen, die zusammentreffen könnten, aber als nicht zusammentreffend vorgestellt werden. Aber wie soll aus unserer Vorstellung von Vorstellungen in den Realen, deren diese überhaupt nicht fähig sind, die objective Natur

entstehen? Da nun stets mehrere Reale zusammentreffen, sie jedoch einander nie ganz durchdringen können, so schreiben wir ihnen Attraction und Repulsion zu; sie ballen sich, da zu dem innern Zustande der entsprechende äußere hinzutreten muß (warum?), zu Molekülen zusammen; wir erhalten daraus die Erscheinung der Materie und der Bewegung, welche aber Zeno's Einwürfen ausgesetzt bleibt. Auf dem Zusammentreffen des schwachen oder starken, gleichen oder ungleichen Gegensatzes ihrer Qualitäten beruhen die vier Hauptverhältnisse der Elemente: Starker und gleicher Gegensatz ergiebt die feste Materie (Cohäsion, Elasticität, Configuration); starker ungleicher den Wärmestoff, schwacher gleicher Gegensatz ergiebt das Elektricum; schwacher ungleicher den Aether oder das Medium des Lichts und die Schwere. — Die Hemmungen der Zustände rufen ferner bei der innern Bildsamkeit der Materie die biologischen Erscheinungen, Irritabilität und Sensibilität, hervor. Durch zufälliges Zusammentreffen der Reaken entstehn Organismen, deren Zweckmäßigkeit jedoch von Herbart auf eine göttliche Intelligenz zurückgeführt wird; doch muß zu dieser teleologischen Auffassung die ethische hinzutreten.

So haltlos Herbart's Naturphilosophie, so bedeutend ist seine Eidologie (Psychologie). Die Seele ist ein einfaches reales Wesen, ihre Selbsterhaltungen heißen Vorstellungen, die einander eben so hemmen oder verbinden, wie die Realen. Die Hemmung hebt die Intensität einer Vorstellung mehr oder weniger auf, verwandelt aber das Vorstellen in ein Streben, vorzustellen (vgl. Leibniz). Herbart will nun die Intensitätsverhältnisse berechnen, und zwar gehe die Statik der Vorstellungen auf den Endzustand, in welchem sie beharren können, die Mechanik auf die jedesmalige Stärke in einem Zeitpunkte. Besonders benutzt er hierzu die „Hemmungssumme", d. h. die auf zusammentreffende Vorstellungen sich nach ihrer Stärke vertheilende Gesammthemmung. Bisweilen wird eine Vorstellung ganz aus der Seele verdrängt; sinkt nämlich ihre Intensität auf Null, so tritt sie über „die Schwelle des Bewußtseins" hinaus. Durch Complication oder Verschmelzung mit anderen Vorstellungen kehren scheinbar

verschwundene wieder über die Schwelle des Bewußtseins in bestimmter Ordnung und Abstufung; hieraus erklärt sich das Gedächtniß, sowie unsre raum-zeitliche Anschauung, welche also ein Resultat des psychischen Mechanismus, keine Form a priori ist. Wie den Ichbegriff, bekämpft Herbart die alten Seelenvermögen heftig und erklärt alle Vorgänge aus jenen Verhältnissen. So entsteht das Gefühl, wenn sich eine Vorstellung durch das Gleichgewicht emportreibender und hemmender Kräfte im Bewußtsein erhält. Der Verstand, d. h. die Fähigkeit unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der Wirkung der durch äußere Dinge in uns gebildeten Reihen; während die Vernunft, welche Gründe und Gegengründe abwägt, auf dem Zusammentreffen mehrerer Reihen beruht. Der Wille, d. h. das mit der Vorstellung seiner Erreichbarkeit verbundene Begehren, ist natürlich nicht frei, sondern mechanisch bestimmt. In der gesicherten Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen besteht unsere Freiheit, während Kant's Freiheit den Causalnexus und die Charakterbildung aufhebt. — Aber wenn sich auch viele psychologische Vorgänge durch diese Theorie erklären, so leidet sie doch an großen Unklarheiten. Vor allem: wie kann das Ich ein schlechthin einfaches sein, da seine Vorstellungen doch offenbar Veränderungen an ihm sind? Wie können die Realen, welche den Leib bilden, auf sie Einfluß üben? Und sind nicht, nach der oben skizzirten Theorie von den Selbsterhaltungen, auch alle psychologischen Vorgänge nur Schein? Wem aber erscheinen sie, da Herbart das Subject aufhebt, denn das Selbstbewußtsein ist nur der vorgestellte Punkt (der doch irgendwo im Gehirn liegen soll), wo die Vorstellungsreihen sich schneiden. Die Vorstellungen selbst aber, zuerst nur Selbsterhaltungen der Seele, werden allmählich in Herbart's Darstellung zu Kräften; diesen legt er dann wiederum Vorstellung bei, ja in ihrem mechanischen Auf- und Absteigen behandelt er sie wie Körper — so daß dieser Begriff sehr unklar bleibt.

Die dritte Wissenschaft neben Logik und Metaphysik ist die Aesthetik, die es mit den unwillkürlichen Urtheilen des Beifalls

oder Mißfallens zu thun hat. Denn *schön* ist, was unwillkürlich gefällt. Da nun die Materie der Dinge gleichgültig sein soll, so behandelt die Aesthetik nur die Form, d. h. die einfachen Verhältnisse. Das *sittlich Schöne* aber beschäftigt sich mit den Willensverhältnissen. Da nun „vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses das gleiche Urtheil mit sich führt", so wird es mehrere *Ideen*, d. h. sittliche Musterbegriffe, nach der Zahl der Verhältnisse, geben. Herbart stellt deren *fünf* auf. Betrachtet man den Einzelnen für sich, so gefällt die *innere Freiheit*, d. h. die Harmonie des Willens mit der eigenen Beurtheilung, und *Vollkommenheit*, d. h. das Größere neben Kleinerem. Wird sodann das Verhältniß des Einzelnen zu anderen nur vorgestellt, so gefällt *Wohlwollen*, d. h. die Harmonie zwischen unserm und fremdem Wollen; wenn sich endlich jenes Verhältniß *verwirklicht*, so gefällt das *Recht*, d. h. die zur Abstellung des mißfallenden Streits anerkannte Regel, und die *Billigkeit* (Vergeltung), d. h. die Rückgabe des gleichen Quantums an Wohl und Wehe vom Empfänger zum Thäter. Hieraus entspringen die vier abgeleiteten Ideen: Rechtsgesellschaft, Lohn-, Verwaltungs- und Culturſystem, aus welchen wiederum die „beseelte Gesellschaft" hervorgeht. Nur die Vereinigung aller Ideen kann das Leben befriedigen und zu innerer Freiheit führen; nur das Individuum, welches den ethischen Ideen gemäß unseren Beifall erregt, ist tugendhaft. Doch wird eine Pflichtenlehre stets unzureichend sein, da dem Ermessen des Einzelnen viel zu überlassen ist. Die *Pädagogik*, der Herbart und seine Schule viel Fleiß zugewendet hat, will zur Tugend bilden. Der *Staat* ist „die Gesellschaft, durch Macht geschützt", er hat also alle Interessen derselben zu befördern. Für Verfassung hat Herbart keinen Sinn, obgleich er den Privatwillen, die Staatsform und die Macht als Träger des Staates ansieht. Er hat die *Religion* und Kirche zu schützen, denn sie sind von hoher ethischer Macht. Herbart gründet die Religion auf die Teleologie, da die Zweckmäßigkeit in der Natur eine Intelligenz postulire. Doch entziehe sich der Gottesbegriff, den jeder nach seinem Gefühl bilde, aller näheren Präcisirung, daher hat Herbart auch keine Religionsphilosophie hinterlassen.

Aber selbst dieser Gottesbegriff widerspricht seiner Metaphysik. Die Widersprüche aber, mit welchen sich diese beschäftigt, liegen gar nicht in den Begriffen. Die punktuellen Realen haben wir als unhaltbar aufgewiesen. Herbart's praktische Philosophie wiederum steht außer Zusammenhang mit der Metaphysik; auch ist sehr fraglich, ob sich auf den unwillkürlichen Beifall, das Gefallen, eine sittliche Verbindlichkeit gründen läßt.

73. Beneke.

Noch realistischer ist der durch Kant, Jacobi, Schleiermacher und Herbart angeregte Beneke. Friedr. Ed. Beneke, 17. Febr. 1798 zu Berlin geboren, studirte, nachdem er den Feldzug 1815 mitgemacht, Theologie und Philosophie, verlor (vielleicht durch Hegel's Machinationen) 1822 die Erlaubniß in Preußen Docent zu sein, wurde aber nach Hegel's Tode Professor in Berlin, wo er 1. März 1854 starb. Beneke verwirft den Ausgang von der Metaphysik durchaus; Philosophie soll Erfahrungswissenschaft sein, daher ist Psychologie die Hauptsache. Unser Bewußtsein zeige uns nun die Seele als unräumliches, also immaterielles Wesen. Aber so sehr er auch die angebornen Begriffe und Seelenvermögen bekämpft, so will er doch, entsprechend den verschiedenen Reizen, mehrere „Urvermögen" der Seele annehmen. Das sind aber nicht etwa hypostasirte Classenbegriffe, sondern Bestandtheile der Seelensubstanz selbst und müssen auf vier „Grundprocesse" zurückgeführt werden. („Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft" 1833.) Der erste ist, daß durch die Reize, deren jeder Sinn mehrere auffaßt, Empfindung und Wahrnehmung entsteht. Zweitens bilden sich der Seele fortwährend neue Urvermögen an durch Umbildung der Sinnenreize; denn die bisweilen eintretende Erschöpfung, sinnlich zu percipiren, deute auf das Verschwinden einiger Urvermögen. Drittens sind die Elemente in den neuen Gebilden („Acten") theils fest, theils beweglich; und letztere haben das Bestreben in andere Acte überzugehen, wie Ideenassociation und Lebenssteigerung durch Freude beweise. Denn von jedem Reiz bleibe, auch wenn er nicht mehr gewußt werde, eine „Spur", woraus

sich durch Reproduction eine Anlage („Angelegtheit") entwickele. Doch verwirft Beneke dabei ausdrücklich, daß diese Spuren ein „Wo" haben, denn wie die Seele überhaupt, so seien auch alle ihre Theile nirgends. Der vierte Grundproceß endlich ist der, daß sich die psychischen Gebilde nach ihrer Gleichartigkeit anziehn und durch Ausgleichung zu neuen Verbindungen verschmelzen. — Die Seele ist demnach „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, die nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf's innigste eins sind oder ein Wesen bilden". Da nun ihre Kräfte (Vermögen) aus den Spuren der früher erregten Gebilde bestehen, deren Entwickelung aber durch Geburt, Erziehung und Lebensverhältnisse bestimmt wird; so ist zwar unsere allgemeine Richtung prädeterminirt, aber die Einzelnuancen entstehen doch durch die Reize, welche uns das Leben zuführt. Man darf daher nicht von einem Verstand, Willen u. s. f. reden, sondern von unzähligen, die, nach obigen Sätzen, von den sinnlichen Seelenkräften nicht specifisch verschieden sind. Erziehung vermag aus jedem jedes zu machen. — Offenbar schwankt Beneke in seiner Psychologie zwischen Spiritualismus und Materialismus hin und her. Einerseits soll die Seele immateriell, überall und nirgends sein, andererseits jedoch ein Assimilationsproceß zwischen den Gebilden bestehen; ferner werden Reize in Spuren, diese in Vermögen umgesetzt. Und wie können Vermögen je ohne Wirken, d. h. hier Vorstellen sein? Substantielle Vorgänge sind doch ohne Stoff ebenso wenig denkbar wie Bewegungen. Endlich, wie setzen sich Elemente in qualitativ verschiedene um?

Auch Logik und Metaphysik werden von Beneke auf die Vorstellungsgebilde gegründet. Wir reproduciren die Vorstellungen entweder, oder combiniren sie; jenes ist Phantasie (Gedächtniß) dieses das Denken. Die Logik combinirt gleichartige Vorstellungen, die Metaphysik ungleichartige. Aus jener heben wir nur hervor, daß Beneke mit Recht (vgl. S. 293) alle Urtheile für analytisch erklärt. Seine Metaphysik geht nun ganz psychologisch vor. Aus dem Seinsbegriff, den wir in unserm Bewußtsein vorfinden, schließt Beneke, daß es irgend ein

Sein gebe. Substanzen dürfen wir annehmen, da wir in unserem Ich ein Ineinander von Ganzem und Theilen haben. Der Raum, wird gegen Kant bemerkt, sei keine Vorstellung a priori, aber auch nicht blos Subjectives, sondern eine Erfahrung, deren Objectivität durch das Nebeneinander unserer Vorstellungen bewiesen werde. Hume endlich wird dadurch, daß wir selbst Causalität sind, widerlegt. Unsterblichkeit der Seele ist nicht undenkbar. Das Fragmentarische alles Gegebenen nöthigt uns als Einheit Gott anzunehmen, der, als moralischer Halt, am besten theistisch geglaubt werde. Sicher ist nur die Erkenntniß unser selbst (die Eigengruppen), auf „Sachgruppen" und „Andergruppen" (d. h. andere Menschen) gilt nur der hypothetische Schluß.

Die praktische Philosophie (Ethik, Aesthetik und Pädagogik) beruht auf den „Stimmungsgebilden". Wir schätzen die Werthe aller Dinge nach der Steigerung oder Herabstimmung unserer psychischen Entwickelung. Unsere ursprünglichen Strebungen (Urvermögen) werden dadurch zum Begehren, dieses zum Wollen, wenn das Begehrte als verwirklicht vorgestellt wird. Die Summe der Wollungen heißt Wille; er ist also Resultat, nicht Quelle jener. Unser Seelenleben wird nun gesteigert oder gehemmt durch unmittelbare Gefühle oder Vorstellungen davon oder Begehrungen. Ihre Wirkung hängt von unserm Urvermögen, von den Reizen und psychischen Gesetzen ab. Die subjective Werthschätzung basirt auf dem Unterschiede der höheren und niederen Vermögen, die objective auf dem der menschlichen Gemeinschaft dadurch gebrachten Nutzen. Diese Sympathie kündigt uns unmittelbar das moralisch Nothwendige an. Die Pflicht schreibt uns also zugleich das höchste Gut vor. Auf Grund der moralischen Gefühle bilden sich moralische Begriffe und Urtheile, aus denen erst ganz spät und allmählich ein allgemeines Moralgesetz hervorgeht. Angeboren aber ist uns weder dies noch Kant's kategorischer Imperativ. — Wir stehen nicht an, in dieser Lehre die Grundzüge einer wohlbegründeten Ethik anzuerkennen.

74. Schopenhauer.

Wie Herbart, ging auch der geistreiche, aber unsystematische Schopenhauer auf Kant zurück. Arthur Schopenhauer, am 22. Febr. 1788 als Sohn eines Banquiers und der Schriftstellerin Joh. Schopenhauer in Danzig geboren, studirte, nachdem er schon als Knabe England und Frankreich bereist, seit 1809 in Göttingen Naturwissenschaft, Geschichte und Philosophie, promovirte 1813 mit der Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", habilitirte sich, nach längerm Aufenthalt in Weimar, Dresden und Italien, 1820 in Berlin, zog sich aber, da weder seine Vorlesungen noch Schriften Beifall fanden, schmollend 1831 nach Frankfurt a. M. zurück, wo er am 21. Sept. 1860 starb. Seine Schriften sind: „Die Welt als Wille und Vorstellung" 1819, „Ueber das Sehen und die Farben" 1816, „Ueber den Willen in der Natur" 1836, „Die beiden Grundprobleme der Ethik" 1841, „Parerga und Paralipomena" 1851. Sie sind alle mit großem Scharfsinn und Gelehrsamkeit und, wodurch er sich von Kant, Fichte, Schelling, Hegel auszeichnet, in klarem oft classischem Stil geschrieben. Seit 1831 aber werden sie durch die Verbissenheit des Autors, die sich in satirischen und hämischen Ausfällen gegen die „Philosophie-Professoren" Luft machte, getrübt; was ihnen freilich zuerst die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen gewann. Aber mag auch Schopenhauer's Pessimismus für die Meisten nur Modesache sein, doch müssen wir das „Verhehlungssystem", welches die Zunftgenossen gegen diesen kühnen Denker durchführten, entschieden tadeln.

Schopenhauer's Gedanken haben drei Haupttheile: Die Kantische Erkenntnißtheorie, Fichte's Willenslehre und seinen eigenen Pessimismus; natürlich werden sich diese Momente widersprechen. Mit ausdrücklicher Anlehnung an Kant hat Schopenhauer in seiner ersten Schrift alle unsere Aussagen über die Außenwelt als bloße Vorstellungen bezeichnet, die aber, abweichend von Kant's Kategoriendutzend, unter dem einen Satz vom Grunde zusammengefaßt werden. Dieser Satz, wonach

nicht Einzelnes und für sich Bestehendes Object für uns werden kann, ist Princip des Werdens (als Causalität), Erkennens (Wahrheit), Seins (Raum, Zeit und Zahl) und Handelns (Motivation). Die Welt ist also meine Vorstellung, denn alles, was für die Erkenntniß da ist, existirt als Object nur für ein Subject. Die „Dinge an sich" müssen ganz beseitigt werden. Demnach hätte Schopenhauer Fichte'n beistimmen müssen; aber er schmäht ihn in den heftigsten Ausdrücken dafür, daß er nicht erkannt habe, mit dem Subject sei andererseits auch das Object gegeben, ja nach dem „Satze vom Grunde" sogar vorausgesetzt. Die Welt der Vorstellung bedarf daher, ebenso wie unsere Vorstellung, eines objectiven Trägers — dieses wahre Ding an sich nennt Schopenhauer: Wille. Die unmittelbarste Objectivation dieses Willens findet jeder in seinem Leibe vor. Ihn haben wir einmal als Vorstellung, dann aber als objectivirten Willen (Spinoza sagte: Denken und Ausdehnung). Da nur ein „Tollhäusler" behaupten könnte, er allein habe einen Leib als Object, die anderen Menschen dagegen blos eine Vorstellung davon (obgleich diese Tollhäuslerei consequent aus Schopenhauer's Sätzen folgt!), so haben wir das Recht, nach Analogie unseres Leibes jedes Ding, also auch die Welt, als Vorstellung und Wille zu betrachten. So berechtigt es ist, die anderen Dinge nach Analogie unseres Inneren aufzufassen — (Schelling und Beneke haben es auch gethan), so drängt sich nun bei Schopenhauer eine pantheistisch-mystische Vorstellung ein, wenn er der Welt einen von der Erscheinung verschiedenen, über ihre Formen erhabenen Gesammtwillen zuschreibt, der sich doch in Zeit und Raum individualisire. Dieser eine „Wille in der Natur" ist eine Abstraction; die Subsumtion aller Kräfte unter den (bewußten) Willen unberechtigt; seine Individuation unmöglich, da die Kategorien des Grundes nur unsere Vorstellungen betreffen sollen. Zwischen den Willen und die Einzeldinge schiebt unser Denker Plato's Ideen ein, welche nie geworden und ewig, als unerreichte Musterbilder, die von den Individuen erreichten Stufen der Objectivirung bezeichnen. Schopenhauer verfolgt nun in Schelling'scher Manier die Willensbethätigung durch die Natur hin, von der

Schwere bis zur Intelligenz. Da jede Stufe der andern Materie, Raum und Zeit streitig mache, bestehe ein stetiger „Kampf ums Dasein". Auf der möglichst vollkommenen Darstellung seiner Idee beruht die Schönheit eines Dinges. Gegen diese Ideenlehre gelten unsere gegen Plato und Schelling erhobenen Einwürfe. Auf jenen Kampf ums Dasein gründet nun Schopenhauer seinen, den Veden entlehnten, Pessimismus. Von Natur melancholisch, durch getäuschten Ehrgeiz erbittert und durch überspanntes Selbstgefühl sehr reizbar, hat er in allen möglichen Dingen und Verhältnissen die trübe Seite herauszufinden gewußt. Das Dasein selbst, das Ansich des Willens, soll ein theils jämmerliches, theils schreckliches Leiden sein. Die Aesthetik jedoch, welche nicht das Wo und Wann, Warum und Wozu betrachte, finde hierin ein bedeutsames Schauspiel; sie erhebt sich durch Contemplation zu den Ideen. Diese Erkenntniß gewähre jedoch nur momentan Freiheit von der Qual. Der Mensch müsse daher zur Stufe des Instincts (Unbewußten) zurückkehren, wo der Intellect dem Willen dienstbar ist. Die Menge bejaht gedankenlos den „Willen zum Leben", daher ihr Egoismus, aber auch Vertrag, Recht und Staat. Wer aber erkannt hat, daß diese Welt des Scheins, dieser „Traum der Maja", nur Mangel, Jammer, Qual und Tod sei, der verneine den Willen zum Leben. Das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit zeige sich unmittelbar im Mitleid, jener einzigen Wurzel der Menschenliebe und Moralität. Jene Erkenntniß, daß alles ein (negatives) Nichts sei, das in das (positive) Nichts der Nirvana verschwinden müsse, beseitige für den Weisen alle Motive zum Handeln und werde zum Quietiv, das ihn zur Resignation und Askese treibe. Erst diese Willenslosigkeit ist Freiheit; und während Schopenhauer unseren Willen auf der Erde für so determinirt hält durch die Motive, daß er jeden Vertheidiger der Willensfreiheit für einen Dummkopf erklärt, so gefällt er sich in der Phantasie einer präexistenten Freiheit, wie Kant und Schelling. Jene Resignation freilich ist nur seltene Ekstase, die Schopenhauer selbst weder durch die That übte noch üben wollte! So sehr er auch gegen die Katechismusphilosophie Hegel's und Schelling's eifert, er hat doch selbst dem

Buddhismus seine „greisenhafte Moral" und seinen Pantheismus entlehnt. Der Intellect ist ihm nur Gehirnfunction, und doch hat er eine Auferstehung nicht ganz abgelehnt. Die Verneinung des Willens endlich, der doch das Wesen der Welt sein soll, ist ein Saltomortale und ebenso ein Widerspruch, wie die Behauptung, die Welt sei nur Vorstellung und im Grunde doch Wille. So ist auch die Vorstellung Product des Gehirns und doch das Gehirn Product jener. Das Ansich der Dinge soll zwar der Wille sein, dieser selbst aber nur das, was zurückbleibt, wenn man alle Prädicate des Willens abzieht. Ja, da den Willen, der sich verneinen soll, ewig Leben begleiten wird, so ist er zuletzt nur eine schiefe Bezeichnung für den Widerspruch Hegel's, der sich stets setzt, um sich aufzuheben, und grade durch diese Verneinung recht bejaht.

Während Jul. Frauenstädt und E. O. Lindner Schopenhauer's Lehren einfach ausbreiteten, der geniale Componist Rich. Wagner sein „Kunstwerk der Zukunft" 1850 darauf gründete, Dichter und Journalisten ihn popularisirten, hat Ed. v. Hartmann (geb. 1842) in Berlin eine Verschmelzung Schopenhauer's mit Hegel und Schelling versucht. Aber seine „Philosophie des Unbewußten" faßt nur das Absolute nicht blos als Wille, sondern auch als Intelligenz, die unbewußt (!) zweckmäßig wirke, denke und wolle, wie er mit Scharfsinn und Phantastik durch die ganze Natur bis zum menschlichen Gehirn empor nachweist. Während der ehrliche Schopenhauer den Optimismus eine „wahrhaft verruchte Lehre" genannt hatte, erklärt sein spiritistisch angelassener Schüler, das Nichtsein der Welt wäre zwar vorzuziehen, doch aber sei sie die beste aller möglichen Welten. Zwar soll das Weltziel auch Zurückwendung ins Nichtwollen sein, aber nicht individuelles, sondern universelles; und das Mittel dafür nicht Askese, sondern möglichste Steigerung des Bewußtseins, um sich vom Willen zu emancipiren! Realistisch ist seine Annahme eines atomistischen Dynamismus, weshalb er sich auch einen „idealistischen Realisten" nennt. Das „Unbewußte" ist bei näherer Betrachtung*) ein synkretistisch aufgeputzter Urgrund

*) Vgl. Bauer-Kirchner, „Geschichte der Philosophie". 2. Aufl. S. 424.

der Mystosophen Proklos, Böhme und Schelling, bei dessen Anblick der gesunden Vernunft schwindelt.

75. Comte.

Der größte französische Denker unsres Jahrhunderts ist Comte, der Schöpfer des „Positivismus". Wir haben § 64 die sensualistische Richtung in Frankreich verfolgt; gegen sie erhoben sich theologisirende Philosophen, wie de Bonald († 1840), dessen Gedanken die Formel: „Ursach, Mittel, Wirkung" einschließt; de Lamennais († 1854), der Fanatiker des Skepticismus im Interesse der Kirche, der später eine Schelling'sche Trinitätsspeculation vortrug; und J. de Maistre († 1821), der auf Grund der Erbsünde den rücksichtslosesten Ultramontanismus predigte. Daneben empfahl eine psychologische Schule, mit Verwerfung der Theologie, die Psychologie als Grundwissenschaft. Während R. Collard († 1845) die Schottische Schule (S. 283) in Frankreich verbreitete, erklärte M. de Biran († 1824) die Persönlichkeit für das einzige Object einer psychologischen Betrachtung und Victor Cousin († 1867), der Eklektiker und Begründer der Philosophie-Geschichte in Frankreich, suchte zwischen Empirismus und Idealismus zu vermitteln. Eine viel energischere Opposition gegen die Metaphysik als von diesen Männern ging jedoch vom Positivismus aus.

Aug. Comte*), den 19. Jan. 1798 zu Montpellier als Sohn eines Steuereinnehmers geboren, trat, da er große Gaben zeigte, früh in die polytechnische Schule, aus der er jedoch wegen Opposition gegen einen schlechten Lehrer entfernt wurde. In Paris, wo er sich seit 1818 durch mathematische Stunden erhielt, verkehrte er sechs Jahre lang mit dem Socialisten St. Simon, faßte 1822 seinen Grundgedanken, dem er, nach einer vorübergehenden Geistesstörung (1826—7), zwölf Jahre angestrengtester Geistesarbeit, 1830—42, widmete. Sein sechsbändiger „Cursus der positiven Philosophie" ist sein Hauptwerk. Die Schnelligkeit seines dennoch gründlichen Producirens war erstaunlich. Seit

*) Vgl. Lewes, „Gesch. d. Phil." II, 698—791.

1845 wandte sich Comte einem, den socialistischen Bestrebungen naheliegenden Mysticismus zu, der durch seine platonische Liebe zur Mdme. de Vaux gesteigert wurde. In seinen Schriften: „Politik" und „Subjective Synthese", wie auch in Reden und Briefen bezeichnete er sich als den Hohenpriester für die Religion der Humanität. So energisch, stolz und muthig er sonst war, forderte er jetzt, daß seine Adepten ihrem Meister den (bescheidenen) Lebensunterhalt bestritten. Er starb am 5. Sept. 1857. Da weder Theologie noch Metaphysik den Forschergeist beruhigen, sie vielmehr nur Unfrieden und Verketzerungssucht unter den Menschen nähren, verwirft Comte alle Speculation, die sich mit dem Woher und Wozu der Dinge beschäftige. Keine Metaphysik, keine Religionsphilosophie habe uns einen Schritt zur Lösung jener transscendenten Schwierigkeiten vorwärts gebracht. Die positiv-wissenschaftliche Methode allein gebe uns wenigstens betreffs des Vorhandenen eine befriedigende Antwort. Die Fachwissenschaften überließen Moral, Religion und Psychologie der Theologie oder Metaphysik, diese jenen die Kosmologie und Physiologie — Comte will von den Fachwissenschaften die Methode nehmen, ohne den Inhalt der transscendenten Speculation ganz zu ignoriren. Aus den Fachphilosophien (den Grundsätzen der Fachdisciplinen) soll die Gesammtphilosophie hervorgehn. Comte führte also einen Gedanken, den Bacon faßte, der Kant, Schelling und Hegel vorschwebte, genial durch. — Um zur „positiven" Kenntniß der elementaren Gesetze der Welt, des Menschen und der Gesellschaft zu gelangen, stellte daher Comte seine „Hierarchie der Wissenschaften" auf. Zunächst unterschied er zwischen abstracten und concreten Disciplinen: jene haben es mit den elementaren Thatsachen oder Gesetzen der Erscheinungen zu thun, diese mit den Gegenständen als wirklichen Combinationen dieser Elemente; jene mit der Existenz, diese mit Individuen. Die Naturgesetze sind unveränderlich; „unter ähnlichen Umständen werden ähnliche Erscheinungen stattfinden". Aber diese Gesetzmäßigkeit, der wir uns unterwerfen müssen, ermöglicht uns eine relative Herrschaft über die Natur: wir können die Gesetze nicht ändern, wohl aber, mit Benutzung der Gesetze,

die Richtung. Entsprechend dem Fortschritt vom Einfachen zum Zusammengesetzten giebt's nun nach Comte sechs Wissenschaften, deren jede folgende alle vorhergehenden voraussetzt: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie (sonst Physiologie) und Sociologie (Wissenschaft vom Menschen).

Am bedeutendsten ist Comte's Leistung für die Wissenschaft vom Menschen. Er zuerst hat den Gedanken eines Montesquieu, Macchiavelli und Ad. Smith durchgeführt, daß in den Gebieten: Religion, Moral, Philosophie, Wissenschaften, Künsten, Industrie, Handel und Politik einfache, den Naturgesetzen analoge Gesetze zur Erscheinung kommen. Diese habe die Sociologie zu erforschen, aber nicht inductiv, wie die ersten fünf Disciplinen, sondern deductiv, denn die Gesammtheit sei uns aus der Geschichte bekannter als der Einzelne. Sociale, wie andere Erscheinungen, haben nun eine statische und eine dynamische Seite; letztere bezeichnet den Fortschritt, der im allmählichen Ueberwiegen unserer menschlichen Eigenschaften über die thierischen besteht (Civilisirung); diesen Proceß zu beschleunigen fordert die sogenannte Moral; der Haupthebel dazu ist die Intelligenz. Aus ihrem Wachsen leitet Comte sein „Gesetz der drei Stufen" ab. Die niedrigste Stufe ist die theologische, die überall Wesen und Götter sieht; die metaphysische ersetzt die transscendenten Götter durch immanente Ursachen (Ideen, Kräfte u. a.); auf der positiven Stufe verzichtet der Geist, in das Warum der Dinge einzudringen und begnügt sich mit dem Wie. Dieses Gesetz ist oft mißdeutet worden. Es meint nicht, jedes Volk oder jeder Einzelne habe diese Stufen genau so zu durchlaufen, wohl aber die Menschheit im Ganzen; manches Individuum und Volk beginnt gleich bei der zweiten, wenn es durch Einflüsse sofort darauf gestellt wird. Parallel dieser geistigen Entwickelung geht die weltliche, daß sich die Völker vom Militarismus durch die Industrie zum Positivismus erheben. Beide Reihen hat Comte mit Geist und Gelehrsamkeit durch die Geschichte hin nachgewiesen. Er hat damit, die teleologische Betrachtung auf Grund der menschlichen Natur verwerfend, die Geschichte neu begründet. Die Psychologie, die er verachtete, schloß er von seiner „Hierarchie" aus, aber

verdiente sie auch damals den Namen „Wissenschaft"? Mit Recht ordnete er, was heute Viele thun, diese Disciplin in die Biologie ein. Auch die Logik hat Comte vernachlässigt; aber er betrachtete sie auch nicht als eine vorauszuschickende Disciplin, sondern als „Codificirung der Regeln, welche die verschiedenen Wissenschaften angewandt haben und anwenden müssen". Was Metaphysik, Moral und Theologie betrifft, so steht der Positivismus auf Kant's Standpunkte: über jene Gebiete können wir nichts wissen, sie sind Sache der Phantasie und des Glaubens. — Nach dieser Darstellung können wir nicht in das Verdammungsurtheil einstimmen, welches von fast allen Seiten über Comte gefällt wird; seine Gedanken scheinen uns vielfach beherzigenswerth, so wenig wir sie auch unterschreiben.

Eifrige Anhänger Comte's sind Henry Lewes, G. Macvicar, Littré, zum Theil auch Taine, Rénan, Buckle und Draper.

76. Gegenwärtiger Zustand der Philosophie.

Der Strom zeitgenössischer Philosophie hat sich ebenso in die Breite ergossen, als er an Tiefe verloren hat. Mag man es beklagen oder loben, augenblicklich herrscht keine Philosophie in dem Sinne, wie einst Cartesius, Leibniz-Wolff, Kant u. s. w. alle Geister, alle Wissenschaften beherrschten. Der jähe Fall, den die Philosophie von der ihr durch Hegel zugeschriebenen Höhe gethan, der durch das zunehmende Ansehn der Naturwissenschaften veranlaßt wurde, läßt kein System zur Alleinherrschaft gelangen. Auch haben sich die für Philosophie Interessirten mit Eifer auf die Geschichte ihrer Wissenschaft und die Naturkunde geworfen. Und auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte können wir denn auch glänzende Leistungen verzeichnen: Heinr. Ritter, E. Erdmann, Sigwart, E. Zeller, Trendelenburg, K. Fischer, E. Dühring, F. Ueberweg, W. Bauer, C. A. Brandis, Prantl, A. Schwegler, Lewes, Cousin — alle haben die Geschichte von verschiedenen Standpunkten aus bearbeitet.

Daneben zählen Hegel und Herbart noch zahlreiche Schüler. Andere haben sich älteren Originaldenkern zugewandt, um

mit Berücksichtigung der gegen die Einseitigkeiten erhobenen Einwürfe auf jenen weiterzubauen.

Die Hegel'sche Schule schied sich bald nach des Stifters Tode in eine Rechte und eine Linke; jene überliefert einfach des Meisters Lehren, dessen Methode sie trefflich zu handhaben weiß, diese ging über den Scholasticismus Hegel's hinaus und wurde auf Grund seiner Principien radical. Zu jener Richtung gehören hauptsächlich: Gabler († 1853), Henning († 1866), J. E. Erdmann in Halle (geb. 1805), Werder in Berlin, der Theolog Marheineke (1780—1846), Michelet, E. Gans, Rosenkranz in Königsberg (geb. 1808), der Theolog Daub († 1836), Ed. Zeller in Berlin (geb. 1814), Kuno Fischer (geb. 1824) und Biedermann. Auch läßt sich bei vielen Anderen Hegel's Einfluß nachweisen. — Die Linke dagegen wird repräsentirt durch: Dav. Friedr. Strauß (1808—1874), dessen „Leben Jesu" 1835 Epoche machte, Ludw. Feuerbach (1804—72), der für das „Wesen des Christenthums", wie aller Religion, die Selbstsucht erklärte, F. Baur (1792—1860), der gediegene Stifter der „Tübinger Schule", Schwegler († 1859), Bruno Bauer, der kühne Kritiker der Evangelien, Vatke, Ruge. — Andere Hegelianer versuchten die von Hegel erstrebte Versöhnung zwischen Glauben und Wissen durch eine „positive Philosophie" (d. h. nicht in Comte's Sinne!), so C. H. Weisse († 1866), J. H. Fichte, des ältern Fichte Sohn, Ulrici (geb. 1806) in Halle, Chalybäus († 1862) und Carriere, der Aesthetiker. — Schüler Hegel's, aber auch Schelling's sind: Braniß († 1874), Sengler, K. Ph. Fischer.

Während auch heute noch Fries und Krause einige weniger hervorragende Schüler haben, sind als tüchtige Anhänger Schleiermacher's zu nennen: Heinr. Ritter (1791—1869) und Rich. Rothe (1799—1867), jener als Geschichtschreiber, dieser als Ethiker hervorragend.

Zahlreicher jedoch sind die Herbartianer, von denen wir hervorheben: Drobisch (geb. 1802), Th. Waitz († 1864), Hartenstein, Lazarus, J. H. v. Kirchmann, Strümpell,

Thilo, Allihn u. A. Doch wendeten sich manche von ihnen, wie Dreßler, Ueberweg (1826—71) und Fortlage, Beneke zu.

Als Real-Idealisten von selbständiger Haltung dürfen bezeichnet werden: der Aristoteliker Ad. Trendelenburg (1802—72), der Leibnizische Physiker Fechner (geb. 1801), der Leibnizianer H. Lotze (geb. 1817), sowie der Verfasser dieser Geschichte.

Schopenhauer und v. Hartmann haben, jener ebenso langsam wie dieser schnell, eifrige Anhänger gefunden, die aber nicht ihr System, sondern nur einzelne, der materialistisch-pessimistischen Zeitrichtung passende Dogmen anzunehmen scheinen. Außer J. Frauenstädt, dem eifrigsten Schüler Schopenhauer's, seien J. Bahnsen und Th. Meynert genannt. — Als Kantianer bezeichnen sich: Jürgen Bona Meyer, E. Reinhold, F. A. Lange, O. Liebmann, der Naturforscher Helmholtz, während dem Kantischen Erkenntnißtheorie huldigen R. Virchow, W. Wundt und E. F. Zöllner.

Durch die Naturwissenschaften hat sich eine entschieden materialistische Richtung aufgethan, welche, pochend auf die „exacte Forschung", die Philosophie und mit ihr die Theologie als überwundenen Standpunkt bezeichnet. Die Hauptherolde dieses Materialismus, der übrigens, wie Du Bois-Reymond und F. A. Lange gezeigt haben, weder das Bewußtsein noch das Weltganze zu erklären vermag, sind: C. Vogt, J. Moleschott, L. Büchner und Hnr. Czolbe. Immerhin aber trägt diese Einseitigkeit dazu bei, die psychologischen und kosmologischen Fragen immer wieder neu zu stellen. — Einen trefflichen Beitrag zur Kenntniß der Anthropologie bietet die Hypothese des Ch. Darwin von der Abstammung der Arten, die, durch E. Häckel eifrigst verbreitet, auf alle Wissenschaften neues Licht wirft. Die Philosophie außerhalb Deutschlands hat seit Comte kein neues System hervorgebracht. In Frankreich ringen theologische mit sensualistischen Bestrebungen; England beschäftigt sich, wie seit Bacon, mit empirischen, besonders psychologischen Studien; beide verarbeiten allmählich die großen deutschen Philosophen von Leibniz

bis Hegel, während sich Nord-Amerika, Schweden, Belgien und Italien fast nur hierauf beschränken.

Wir stehen am Schlusse unserer Darstellung — welches ist das Resultat? Erstens das Gefühl der Wehmuth, daß die angestrengte Arbeit so vieler Denker so wenig absolut Sicheres ergeben hat. Die meisten Leser werden, nachdem sie diese Entwickelungsgeschichte aufmerksam verfolgt haben, vielleicht skeptischer sein als vor der Lectüre. Aber dies Gefühl wird sogleich verdrängt durch das freudige Erstaunen über den Scharfsinn, Fleiß und Muth des menschlichen Geistes, der sich solche Fragen zu stellen und zu beantworten gewagt hat. Daraus entspringt das Gefühl, welches uns der Geschichte gegenüber stets als das rechte scheint: die Resignation. Der Mensch erkenne seine Schranken, aber innerhalb derselben sei er kühn und rastlos, das Gebiet der Erkenntniß bis auf den Grund zu erforschen. An der Erreichung dieses Zieles brauchen wir nicht zu verzweifeln. Immer neue Gedanken hat die Philosophie über die alten Fragen: „Was, Woher, Wohin?“ gebracht. Auch unsere Zeit, der ein allherrschendes System fehlt, wird ihre Antwort zu finden wissen. Nur daß sie zwei Einseitigkeiten vermeide: den absoluten Idealismus und den crassen Materialismus! Zwischen diesen Klippen hindurch scheint der Weg zu gehn, den wir wandeln müssen.

Register.

Abälard S. 194
Achillinus 211
Adelard 196
Aideſios 159
Aineſidemos 126
Albert 200
d'Alembert 273
Alexander (Aphrod.) 104
Alexander Polyhiſtor 143
Alexander (Hales) 200
Alfarabi 197
Algazel 197
Alkendi 197
Alkuin 188
Allihn 350
Amalrich 200
Ammon 302
Ammonios 147
Anacharſis 11
Anaxagoras 17
Anaximander 13
Anaximenes 12
Andronikos 104
Annikeris 57
Anſelm 192
Antiochos 75
Antiſthenes 53
Apelt 303
Apollonios 145
Apologeten 172
Apulejus 146
Apollodor 118
Apoſtoliſche Väter 166
Aratos 106
Archelaos 20
Archytas 22
Areios Didymos 146
Arete 56
Ariſteas 139
Ariſtipp 56
Ariſtobul 139
Ariſtoteles 77
Ariſtoxenos 103
Arius 180
Arkeſilaos 75
Arnobius 177
Aſt 318
Athanaſius 180
Auguſtinus 182
Avempace 198
Aventophail 198
Averroës 198
Avicebron 199
Avicenna 197

Baader 317
Bacon 232
Bahnſen 350
Bardili 304
Baſilides 167
Batteux 271
Bauer, B. 349
Bauer, W. 348
Baumgarten, A. G. 269
Baumgarten, S. J. 270
Baur, Fr. 349
Bayle 231
Beattie 283
Beck 303
Becker 231
Bellarmin 220
Beneke 338
Ben Jahia 198
Berengar 192
v. Berger 318
Berkeley 254
Bernhard v. Chartres 196
Bernhard v. Clairvaux 207
Berthold v. Regensburg 208
Bias 11
Biedermann 349
Biel 206
Bilfinger 269
Biran 345

Blasche 318
Boccaccio 210
Bodin 220
Böhme 218
Boëthios 161
Bolognetus 220
Bonald 345
Bonaventura 207
Bonnet 273
Bouillé 213
Brandis 348
Braniß 349
Brown 252. 283
Bruno 216
Buckle 348
Budde 269
Buddha 10
Büchner 350
Buffon 275
Burdach 318
Buridan 206

Cabanis 275
Cäsalpinus 212
Calixt 219
v. Calker 303
Calvin 219
Campanella 215
Cardano 214
Carus 318
Carriere 349
Carteſius 222
Celſus 146
Chalybäus 349
Charron 220
Cherbury 236
Chryſipp 106
Chryſoloras 211
Cicero 132
Clarke 253
Clauberg 231
Claudianus 188
Clemens 177
Clementinen 167
Cocceji 266
Collard 345
Collier 256
Comte 345
Condillac 271
Condorcet 273
Conring 219
Confucius 9
Copernicus 210
Couſin 345. 348
Cruſius 269
Cudworth 231
Cumberland 252
Cuſanus 212
Czolbe 350

Damaskios 161
Dante 203
Darjes 269
Darwin, E. 283
Darwin, Ch. 350
Daub 349
David v. Dinant 200
David v. Augsburg 208
Demetrios 103
Demokrit 36
Demonax 133
Descartes 222
Deschamps 273
Dexippos 159
Diderot 272
Dikäarch 103
Diodor 52
Diodor v. Tyrus 104
Diogenes Apollon. 12
Diogenes Babyl. 106
Dionyſius - Areopag. 187
Draper 348
Dreßler 350
Drobiſch 349
Du Bois-Reymond 350
Dühring 348
Duns 203
Durand 206

Eberhard 302
Eckhart 208
Eklektiker 130
Eleaten 27
Eliſche Schule 53
Empedokles 34
Engel 276
Epiktet 133
Epikur 117
Eraſiſtratos 135
Eratoſthenes 106
Erdmann 348. 349
Erigena 188
Erneſti 270
Eſchenmayer 318
Eſſener 140
Eubulides 52
Eudemos 103
Euemeros 56
Euklid (Megar.) 51
Euklid Mathem. 135
Euſebios 159
Eutyches 182

Faber, J. 213
Favorinus 129
Fechner 350
Feder 276
Ferguſon 254
Feuerbach, L. 349
Fichte d. Ae. 304
Fichte d. J. 349
Fiſcher, K. Ph. 349
Fiſcher, K. 348. 349
Fludd 214
Fontenelle 270
Fortlage 350
Franck, S. 217
Frauenſtädt 350
Fries 302
Fulbert 192

Gabler 349
Galenus 134
Gall 283
Gans 349
Garve 276
Gassendi 246
Gemistos 211
Gentilis 221
Gerson 208
Geulinx 230
Gilbert Porret. 196
Glanville 236
Gnostiker 166
Görres 318
Goethe 303
Göthals 205
Gorgias 44
Gottsched 270
Groot 221
Gundling 269

Häckel 350
Hamann 302
Hansch 269
Hartenstein 349
Hartley 283
v. Hartmann 344
Harvey 215
Hase 303
Hegel 318
Hegesias 56
Helmholtz 350
Helmont 214
Helvetius 272
Henning 349
Herakleides 74
Herakleitos 13
Herbart 331
Herder 302
Hermes 302
Hermias 174
Herodot 1
Herophilos 135
Hierokles 159
Hipparchia 53
Hippasos 22
Hippias 45
Hippo 12
Hippodamos 22
Hippolytus 174
Hobbes 233
Holbach 274
Homer 10
Hugo 207
Humboldt 310
Hume 277
Hutcheson 254
Hypatia 159

Jacobi 302
Jamblichos 157
Johann Damask. 187
Joh. v. Salisbury 196
Johann XXI. 205
Irenäus 174
Isidor 168
Isidor v. Sevilla 188
Julian Apostata 159
Jungius 264
Justinus Martyr 172

Kallimachos 135
Kant 283
Karneades 75
Karpokrates 167
Kebes 22
Kerinth 166
Kerdo 166
Kempen, 209
v. Kirchmann 349
Kirchner 350
Kleanthes 105
Klein 318
Kleobulos 11
Klitomachos 75
Knutzen 276
Kolotes 118
Krantor 74
Krates 53
Krause 317
Kritias 46
Krug 303
Kuffelär 246
Kuper 246
Kyniker 53
Kyrenaiker 56

Lactantius 177
Lambert, St. 273
Lamennais 345
Lamettrie 273
Lanfranc 192
Lange 269
Lange, F. A. 350
Laplace 275
Lazarus 349
Laurentius Valla 211
Leenhof 246
Leibniz 256
Lessing 277
Leukippos 36
Lewes 348
Libanios 159
Liebmann 350
Lindner 344
Linus 10
Lipsius 212
Littré 348
Locke 246
Longin 148
Lotze 350
Lucretius 118
Lullus 205
Luther 219

Mably 273
Machiavelli 220
Mackintosh 283
Macvicar 348
Makkabäerbuch 139
Maimon 304
Maimonides 200
Maistre 345
Malebranche 231
Mani 168

Marcianus 188
Marc Aurel 133
Marheineke 349
Mariana 220
Marsilius 211
Martini 219
Maximus v. Tyrus 146
Maximus d. Bekenner 187
Megariker 51
Meier 270
Melanchthon 219
Meliſſos 33
Mendelsſohn 276
Menedemos 53
Meslier 275
Meyer, L. 246
Meyer, J. B. 350
Meynert 350
Michelet 349
Mirandola 211
Mirbt 303
Moderatus 144
Mohammed 197
Moleſchott 350
Molina 220
Monarchianer 180
Montaigne 219
Montesquieu 271
More 231
Morelly 273
Morus 221
Muſäos 10
Muſonius 133
Myſon 11

Nemeſios 187
Neſtorius 182
Nettesheim 211
Newton 252
Nicolai 276
Niethammer 305
Nigidius Figulus 144
Nikomachos 144
Niphus 211
Nizolius 212
Novalis 311
Numa 143
Numenios 146

Occam 206
Okellos 22
Oken 317
Oldenburg 246
Oldendorp 220
Ophiten 167
Origenes d. Neuplat. 148
Origenes der Chriſt 179
Oswald 283

Paley 254
Panätius 106
Paracelſus 214
Parker 236
Parmenides 29
Paſcal 231
Patrizzi 215
Paulus 301
Peripatetiker 102
Petrarca 210
Phädo 53
Pherekydes 10
Philippos 74
Philo v. Lariſſa 75
Philo der Jude 140
Philolaos 22
Pierre Aureol 206
Pierre d'Ailly 206
Pittakos 11
Platner 276
Plato 59
Plotin 148
Plutarch 146
Poiret 231
Polybios 135
Pomponatius 212
Porphyrios 156
Poſeidonios 131
Prantl 348
Prodikos 45
Proklos 159
Protagoras 42
Ptolemäos 135
Pufendorf 265
Pyrrho 126
Pythagoras 21

Quesnay 273

Raimund Lull 203
Raimund v. Sabunda 208
Ramus 212
Reid 283
Reimarus 270
Reinhold d. A. 304
Reinhold d. J. 350
Reinbeck 270
Remigius 192
Rénan 348
Reuchlin 211
Richard v. St. Victor 207
Ritter 348. 349
Rixner 318
Robert v. Paris 194
Robinet 273
Roger Baco 205
Röhr 302
Roscellin 194
Roſenkranz 349
Rothe 349
Rouſſeau 271
Ruge 349
Ruysbroek 209

Sakkas 147
Salisbury 196
Salluſt 159
Sanchez 220
Saturnin 167
Schelling 311
Schiller 303

Schlegel 310
Schleiden 303
Schleiermacher 329
Schlömilch 303
Schmidt 270
Schopenhauer 341
Schubert 317
Schulze 302
Schwab 302
Schwegler 348. 349
Schwenckfeld 217
Scotus Erigena 188
Semler 270
Seneca 133
Sengler 349
Septuaginta 139
Sextos 126
Shaftesbury 253
Sigwart 346
Simmias 22
Simon 345
Simplikios 161
Strach 139
Skepsis 125
Smith 254
Sokrates 46
Solger 317
Solon 11
Sopater 159
Sophisten 40
Soto 220
Speusippos 74
Spinoza 236
Stahl 318
Stäudlin 301
Steffens 317
Stewart 283
Stilpo 53
Stoiker 105
Stosch 276
Strato 103
Strauß 349
Strümpell 349
Sulzer 276
Suso 209
Synesios 187
Syrianus 159

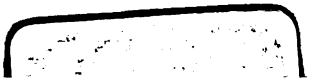
Taine 348
Tatian 173
Tauler 209
Taurellus 212
Telesius 214
Tertullian 174
Tetens 276
Thales 12
Theodor d. Atheist 58
Theodor v. Asine 159
Theophilos 173
Theophrast 102
Thilo 350
Thomas Aquinas 202
Thrasyllos 146
Thümming 269
Thukydides 1
Tiedemann 276
Timon 126
Toland 254
Tracy 275
Trendelenburg 348. 350
Troxler 318
Tschirnhausen 256
Turgot 273

Ueberweg 348. 350
Ulrici 349

Valentinos 168
Valla 212
Vanini 215
Varro 132
Vatinius 144
Vatke 349
Vico 266
Virchow 350
Vives 212
Vogt 350
Voltaire 270
de Vries 246

Wagner, J. J. 318
Wagner, Rich. 344
Waitz 349
Walter v. Mortaigne 196
Walter St. Victor 207
Wegscheider 302
Weigel 218
Weiß 303
Weisse 349
Werder 349
de Wette 303
Wieland 276
Wilhelm v. Champeaux 196
Wilh. v. Conches 196
Wilh. v. Auvergne 200
Wilh. v. Occam 206
Winkler 220
Wolff 266
Wolff, P. 275
Wollaston 253
Wundt 350

Xenokrates 74
Xenophanes 28
Xenophon 48

Zabarella 212
Zeller 348. 349
Zeno, Eleat 31
Zeno, Epiker 118
Zeno, Stoiker 105
Zimmermann 276
Zöllner 350
Zwingli 219.

Druck von J. J. Weber in Leipzig.